Л. В. Скворцов

Обретает ли метафизика «второе дыхание»?

Критический анализ методологии буржуазной историко-философской мысли XIX—XX вв.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА · 1966

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Скворцов Лев Владимирович (р. 1931) — советский философ, кандидат философских наук, доцент. В 1954 г. окончил философский факультет МГУ и ведет научную работу. В 1963—1964 гг. проходил стажировку на философском факультете Колумбийского университета (США). Специализируется в области истории марксистско-ленинской философии и методологических проблем истории философии.

Автор книги «В. И. Ленин о единстве познания и практики». М., 1961.

1—5—5
412—65

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблемы методологии исследования истории философии занимают значительное место в работах буржуазных философов новейшего времени. Усиленный интерес к этим проблемам объясняется тем, что буржуазная философия переживает переломную, критическую эпоху и исследование истории философии представляется одним из средств разрешения возникающих в данной связи принципиальных трудностей.

В марксистской литературе за последнее время появилось немало работ, в которых рассматриваются и критикуются реакционные историко-философские концепции новейшего времени. В трудах историков философии — марксистов (советских — М. Т. Иовчука, Т. И. Ойзермана, В. В. Соколова, В. Ф. Асмуса, И. С. Нарского, М. В. Яковлева, А. С. Богомолова, Ц. Г. Арзаканьяна, М. Ф. Овсянникова и зарубежных — Р. Гроппа, Г. Менде, Т. Павлова и многих других) дана критическая характеристика ряда подходов современных философов-идеалистов к истории философии, выявлено их враждебное отношение к марксистской интерпретации последней, принижение материалистических и диалектических традиций, разоблачен европоцентристский и идеалистический характер их теорий. Вместе с тем до

сих пор в марксистской литературе не показана «логика» возникновения соответствующих концепций, нет цельного анализа эволюции современной буржуазной историко-философской мысли. Остается неясным: чем же мотивированы вышеназванные особенности последней и существует ли их общий теоретический исток? Постановка такой проблемы на первый взгляд может показаться не совсем обычной, в особенности если учесть, что речь идет о весьма разнообразных по форме и содержанию концепциях. Однако их разнообразие не исключает наличия общих исторических и методологических предпосылок.

Изучение эволюции современной буржуазной историко-философской мысли показывает, что существует одна проблема, над которой она постоянно бьется и которую не может разрешить до сих пор, — это проблема определения *сущности* историко-философского процесса, выдвинутая еще Гегелем. Он, как известно, считал, что сущность истории философии составляет движение абсолютной идеи, которая выступает как основа развития философской мысли, определяющая ее целостность и завершенность.

Современные буржуазные историко-философские концепции возникали в ходе переоценки идей Гегеля, его методологических установок. Гегеля справедливо обвиняли в метафизике *, выражавшейся в схематизме, в недооценке роли эмпирического материала истории философии, в стремлении уложить реальный историко-философский процесс в логическую конструкцию абсолютной идеи. Однако буржуазная критика не смогла удержать того ценного, положительного содержания, которое заключала в себе гегелевская историко-философская концепция. Отбрасывая «схематизм» Гегеля, она вместе с тем не могла понять значение открытых им диалектических закономерностей, управляющих движением философской мысли. Буржуазная критика гегелевской метафизики была весьма радикальной по форме, но очень неглубокой по содержанию.

Проблема метафизики продолжает оставаться центральной и для современных буржуазных историков философии, с ее решением они связывают различные типы интерпретации истории философии, способы ее методологической обработки. При этом под метафизикой иногда понимают совокупность философских дисциплин: онтологию, космологию, философскую антропологию и теологию. Однако проблема заключается не в определении того, какие области философии охватывает метафизика. Основной вопрос состоит в том, *возможна ли метафизика* как система

* Речь здесь идет о метафизике в широком значении слова, а не только как антидиалектике.

достоверного знания. Этот вопрос в частной форме был поставлен буржуазными философами в связи с тем, что спекулятивная, дедуктивная метафизика утратила кредит. Но на ее место стала приходить так называемая метафизика индуктивная.

Говоря о новейших формах метафизических концепций, следует учитывать их своеобразие. Старое представление о метафизике как учении о скрытых, вечных сущностях, находящихся по другую сторону видимого эмпирического мира и в то же время составляющих основу бытия, модернизируется современной буржуазной философией. Былые «скрытые сущности» как бы обретают видимость «реалистичности». Современная идеалистическая философия оперирует такими «субстанциональными» понятиями, как «жизнь», «время», «эрос» и т. д., которые, казалось бы, имеют эмпирическую основу.

Проблема новейших форм метафизики выходит за пределы критического анализа *историко*-философских концепций, но ее нельзя обойти, занимаясь таким анализом, ибо процесс переоценки метафизики отразился и на буржуазной историко-философской мысли. Решение вопроса о сущности истории философии оказалось в прямой зависимости от признания или отрицания метафизики, что приводило либо к «радикальному эмпиризму», отрицанию возможности создания общей теории, либо к попыткам уложить факты в прокрустово ложе абстрактных схем. Ограниченность и неудовлетворительность обоих подходов к решению постоянно возникающей дилеммы в конечном счете осознавалась самими буржуазными теоретиками.

Научное понимание истории философии органически связано с постановкой вопроса о диалектико-материалистических законах историко-философского процесса, которые составляют его действительную сущность и позволяют органически связать эмпирический материал истории философии с его интерпретацией. Единство отдельного и общего в толковании историко-философского процесса оказалось достижимым лишь с позиций марксистско-ленинской теории.

Только конкретно-исторический, диалектический метод позволяет установить реальную связь философии с той эпохой, в которой она возникла, а вместе с тем обнаружить и основные движущие импульсы ее развития. Только в этом случае история философии оказывается на почве детерминизма, являющегося основным принципом всякой науки. Марксизм преодолевает узкий эмпиризм буржуазной историко-философской мысли, точно так же, как и ее абстрактный схематизм. Для него центральной методологической проблемой истории философии является вопрос

не об отношении к метафизике, а о путях анализа конкретно-исторических форм развития философии, основных закономерностей ее движения. Диалектико-материалистический метод, позволяющий раскрыть объективные закономерности истории философии и научно оценить весь ее опыт, не был принят буржуазными теоретиками, ибо вся общественная атмосфера эпохи подталкивала их к защите метафизики и идеализма.

Общий взгляд на тот результат, к которому пришло философское движение второй половины XIX—XX в., дает возможность понять, что водораздел борьбы в философии проходит между диалектическим материализмом, с одной стороны, и многочисленными идеалистическими течениями — с другой. Между тем, с точки зрения буржуазных философов, современная картина философской борьбы должна была бы выглядеть иначе. Позитивисты заносят диалектический материализм в число «метафизических» концепций, пользующихся «устаревшими» методами мышления и поэтому обреченных на вымирание. Томисты относят его к позитивизму и также объявляют бесперспективным, но с позиций прямо противоположных позитивистским. В действительности он противостоит всем формам современного идеализма.

Буржуазная философия дает диалектическому материализму противоречивые оценки, ибо она не способна правильно оценить коренной переворот в области философии, осуществленный марксизмом. Игнорирование этого переворота привело к разброду и в оценках всей истории философской мысли человечества.

В буржуазном сознании движение философской мысли часто оказывается отраженным в иллюзорной, искаженной форме, и если просто следовать этому отражению, то нельзя очистить истину от шелухи иллюзий и сознательных искажений. Поэтому задачи исследования требуют не только воспроизведения внутренней логики генезиса современной буржуазной историко-философской мысли, но и определения научных позиций, с которых осуществляется анализ, в силу чего последний становится по своему характеру критическим.

Правильный анализ прошлого возможен лишь в том случае, если верно схвачено настоящее. История философии, как и история вообще, является цепью, в которой все звенья сцеплены друг с другом, а прошлое неразрывно связано с настоящим. Неверная оценка настоящего, возникновение которого было подготовлено всем предшествующим развитием, неизбежно приводит и к искажению прошлого.

СОДЕРЖАНИЕ

1. ОТХОД ОТ ГЕГЕЛЕВСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ. ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ РЕАКЦИЯ В ФИЛОСОФИИ

Возникновение методологических проблем истории философии

Представление о том, что история философии может быть предметом специального рассмотрения, возникло еще в древности*. В работах Аристотеля дается краткая характеристика философских учений греков и их критическая оценка с точки зрения концепции, которая отстаивалась им самим. Аристотель не ставил перед собой задачу систематически изложить существовавшие до него концепции, а тем более об-

---

* Вопрос о становлении истории философии как науки является весьма сложным не только в силу того, что необходимо заняться изучением источников, которые редко привлекали внимание исследователей, но и в силу ряда методологических трудностей, среди которых не последнее место занимает проблема, как отделить историю философии от истории человеческой мысли в целом.

В последнее время в советской историко-философской литературе сделаны важные шаги вперед в данном отношении. В этой связи хотелось бы отметить статью «История философии», опубликованную в т. 2 «Философской энциклопедии» (М., 1962), а также статью Ц. Г. Арзаканьяна «К вопросу о становлении истории философии как науки» («Вопросы философии», 1962, № 6).

наружить законы их развития. Скорее, он рассматривал их как материал для выделения зерен истины, вошедших в его собственное учение, для обнаружения заблуждений и внутренних противоречий, которые возникали при доведении до логического конца всех выводов, следовавших из принятых тем или иным философом принципов. Такое изложение созданных в прошлом концепций не может быть названо *историей философии* в точном смысле этого слова, ибо хронологическая последовательность, связь учений, единство философского движения в этом случае утрачиваются; но вместе с тем нельзя недооценивать той работы, которую проделал Аристотель, так как для последующих поколений философов она послужила одним из источников знания об античной философской мысли.

Нельзя считать подлинной историей философии и описание философских учений древних греков, осуществленное Диогеном Лаэртским. Последний излагал их как сумму мнений, не раскрывая единства в эволюции философской мысли, существующей в ней последовательности и связи.

Причина, по которой в античности не рождается еще подлинной истории философии как науки, заключается прежде всего в том, что греки анализировали и излагали учения, возникшие лишь в их собственной стране. Узость такого подхода к истории философии и сравнительная непродолжительность последней затрудняли выявление ее *закономерностей*.

Существовала и другая объективная трудность, а именно: не было ясно, что является предметом историко-философского анализа, поскольку взгляды древних греков на предмет самой философии были еще неопределенными и философия в тот период включала в себя различные отрасли знания. Первоначально она рассматривалась как космология, созданная в результате свободного теоретического рассуждения. В этом смысле она отличалась от мифологии, хотя и несла порой на себе ее печать. Такое представление о сущности философии характерно для милетской школы, Гераклита и пифагорейцев. Софисты основной философской задачей считали исследование условий и границ человеческого познания. Начиная с Сократа, возникает представление о философии как науке о принципах человеческого поведения. Для Платона фи-

лософия была учением о высших сверхмировых идеях, а Аристотель видел в ней универсальную систему знания о реальной действительности. В силу того что философия еще не выделилась окончательно из других областей знания, ее историк по необходимости должен был быть историком человеческой мудрости вообще. Следует отметить, что вплоть до XVII—XVIII вв. в соответствующих работах можно встретить описания не только философских идей в точном смысле слова, но и характеристики культов, обычаев, житейской мудрости различных народов.

Развитие исторической практики и движение самой философской мысли постепенно создавали предпосылки для возникновения истории философии как особой области знания.

Завоевания Александра Македонского, создание Римской империи расширили горизонты исторического видения и послужили предпосылкой рассмотрения истории философии как процесса, в котором принимали участие различные народы мира.

В сочинениях философов эпохи эллинизма и средневековья (Евсебия Кесарийского, Мохамеда аль-Шахрастани и др.) преодолевается «местная ограниченность» древних греков, отстаивается представление об истории философии как всемирном процессе.

Однако для философов эпохи средневековья, придерживавшихся принципов христианства, характерна другая ограниченность: рассматривая философию в качестве служанки богословия, они отвергали принцип свободного рассуждения, подчиняли разум вере, а поэтому те учения, которые опирались на свободное рассуждение и не служили целям обоснования истинности христианства, отвергались ими как языческие и ложные в своей основе. Такой подход нанес серьезный ущерб истории философии, привел к утрате и уничтожению многочисленных памятников греческой философской культуры.

В эпоху Возрождения в ходе борьбы с идейным влиянием христианства возрастает интерес к древнегреческой философии в целом, а не только к учению Аристотеля, которое было приспособлено схоластами для нужд католицизма. На этой почве возникает историко-философский синкретизм, т. е. признание терпимости по отношению к различным системам. Процесс духовного освобождения

от догматизма способствовал созданию историко-философских трудов, отличающихся богатством материала.

Тенденция к синкретизму находила себе философскую почву в скептицизме. Весьма характерна в этом отношении линия французского скептицизма, породившего такую фигуру, как Пьер Бейль (1647—1706). Последний синтезировал идеи различных философов, а в своем «Словаре историческом и критическом» (впервые появившемся в двух томах в 1695 и 1697 гг.) сделал попытку в энциклопедической форме изложить всю сумму научных знаний. Такого рода работы приводили к выводу о наличии неразрешимого противоречия между разумом и верой. Бейль увидел подвижность разумного философского знания, отсутствие в нем догм, характерных для веры.

Христианские философы пытались, однако, обратить выводы скептицизма против истории философии, рассматривая ее как свидетельство истинности христианства.

В XVII—XVIII вв. во Франции и Англии появляются работы, в которых излагаются учения не только древних греков, но и персов, халдеев, арабов, евреев и других народов мира (Бруккер, Энфилд). Вводя в оборот огромный фактический материал, они в то же время считают, что христианство было истиной, а все остальные концепции — хаосом мнений, не упорядоченных каким-либо разумным образом. Но эпоха Возрождения подготовила возникновение экспериментальной науки, оказавшей серьезное влияние на принципы подхода к оценке философских учений прошлого. Представители материалистической философии нового времени, тесно связанной с наукой, как правило, критически переоценивали эти учения, сохраняя то, что соответствовало новому взгляду на мир, и отбрасывая схоластику, спекуляции, не опиравшиеся на факты реальной действительности. Характерной в этом отношении является критика Френсисом Бэконом (1561—1626) так называемых идолов театра, т. е. некритически воспринятых мнений философов прошлого.

Бэконовское подразделение наук да и принципы его философии легли в основу «Энциклопедии», которая была составлена французскими просветителями. Первый том ее вышел в 1751 г., а затем было издано еще 27 томов и 5 томов добавлений. В «Энциклопедии» принимали

участие Даламбер, Вольтер, Дидро, Руссо, Гольбах, Гримм, Тюрго, Жокур и другие просветители.

Для нее характерен не только скептицизм по отношению к философским теориям, не опирающимся на опыт, но и материализм, который выходил за рамки радикального скептицизма. «Энциклопедия» подготавливала новый взгляд на историю философии как науку.

Наметившиеся две основные тенденции в отношении к философской мысли прошлых исторических эпох отображали все обостряющуюся борьбу религии и просвещения, спекулятивного идеализма и материализма. Но оба подхода имели одну общую черту: противопоставление позиций историка философии и предшествующей философской мысли.

На деле оказывалось, однако, что позиции мыслителя, оценивающего историю философии, также являются исторически обусловленными, а стало быть, не абсолютными. Вставал вопрос о возможности установления единства философии и ее истории.

В конце XVIII — начале XIX в. он решался различным образом. Кантианское представление об априорности основных научных понятий, примененное к истории философии, породило попытки раскрыть связь между философскими системами в виде процесса возникновения кантианского учения о природе и человеческой свободе (Теннеман). Кантианцы справедливо полагали, что, подобно тому как в науке истина может быть одной, и только одной, в философии не может быть места синкретизму. Но они исходили из представления об истории философской мысли как процессе выработки философии кантианского типа. Устанавливаемая ими связь между историей философии и философией опиралась на представление о наличии в человеческом сознании вечных идей, которые и составляют подлинную основу движения философской мысли.

Вопрос об отношении к философскому наследию встал теперь в новой плоскости. Необходимо было не только выяснить соотношение философии и ее истории, но и определить субстанциональную основу развития философской мысли, обнаружить характерные ее особенности, законы функционирования.

Очевидно, что наметившийся подход к решению указанных коренных проблем истории философии как науки

исходил из анализа человеческого сознания, т. е. был идеалистическим. Это было отчасти обусловлено тем обстоятельством, что имелся налицо большой материал по истории человеческой мысли, который все время пополнялся. В начале XIX в. историки философии познакомились не только с философскими учениями европейских народов, народов Ближнего и Среднего Востока, но и начали внимательно изучать философское наследие Индии и Китая (Махабхарата, философия Лао-цзы и т. д.). Весь этот материал требовал систематизации, и историки философии двигались к его осмыслению, выделив для анализа «слой» самой философской мысли, но пока еще не видя лежащих в глубине материальных основ ее развития.

Через кантианские очки история философии рассматривалась весьма односторонне: кантианцы не объясняли процесса рождения различных учений, а отбирали то, что укладывалось в рамки кантианства. Такая интерпретация порождала противоречие между узостью исходных принципов подхода к истории философии и богатством накопленного материала. Заслуга в разрешении его принадлежит Гегелю.

Историко-философская концепция Гегеля

Гегель в своей историко-философской концепции рассмотрел с единой точки зрения весь наличный материал. Ему удалось не только сохранить единство философии и ее истории, но и добиться того, чтобы оно выступило как *органическое* слияние, а не как результат внешнего, рассудочного рассечения истории философии согласно принципам избранной философской концепции.

Это было достигнуто благодаря обнаружению общего логического закона, которому оказывается подчиненной как философия, так и ее история.

По мысли Гегеля, история философии в своем движении проходит те же фазы, что и философия, постигающая бытие, сущность которого составляет логика абсолютной идеи. Поэтому основные философские учения прошлого являются не чем иным, как выражением исторически возникших категорий логики, и история последних в целом совпадает с их последовательностью в логике. «Согласно этой идее, — писал Гегель в «Лекциях

по истории философии», — я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи» (25, т. IX, стр. 34) *.

Таким образом, для Гегеля субстанциональной основой истории философии является логическая идея во всем богатстве ее определений. Последняя призвана вселить дух жизни в историю философии, наполнить ее глубоким смыслом. Эта история теперь предстает не как повторение одного и того же содержания, соответствующего априорной идее, а как процесс углубления идеи.

Гегель считал, что история философии таит в себе глубокую внутреннюю связь, заключающуюся в провиденциализме, в наличии цели, которая определяет движение философской мысли. При этом он вводил два основных методологических понятия — понятие *развития* и понятие *конкретного*.

Развитие философии понимается им как переход от состояния *в себе* к состоянию *для себя*, т. е. к осознанию идеи, которую выражает тот или иной философ в современную ему историческую эпоху и которая предначертана ему стоящей над ним целью.

Движение от одной идеи к другой принимает форму движения от абстрактного к конкретному, ибо высшая ступень синтезирует в себе пройденные низшие ступени. «Вся история философии, — писал Гегель, — есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей a priori» (25, т. IX, стр. 40).

Наличие внутренней логики, поступательность движения мысли, постепенность приращения знания — эти черты как бы объединяли развитие философии и науки.

Несомненной заслугой Гегеля является то, что он первым создал цельную историко-философскую *концепцию*, т. е. дал определенное *понимание* истории философии, указав (хотя и с идеалистических позиций) субстанциональную основу истории философии и сформулировав закон ее развития.

---

* Здесь и далее первая цифра в скобках означает номер, под которым цитируемое произведение значится в списке литературы, помещенном в конце книги.

Именно поэтому для него изучение истории философии не является пустым коллекционированием фактов и анекдотов — занятием, достойным мышиной работы эрудитов; оно есть не рассмотрение суммы мнений, возникших когда-то и ныне представляющих чисто исторический интерес, а постижение самой философии.

В концепции Гегеля немало слабых мест, обусловленных его идеализмом.

Это прежде всего европоцентристский подход к истории философской мысли, недооценка значения восточной философии, которая рассматривалась как религиозная по преимуществу, не поднявшаяся до уровня логической идеи, а стало быть, и не ставшая научной.

Другой коренной порок гегелевской концепции заключается в третировании материалистической традиции: материализм, отвергая мир идей, противостоящих и подчиняющих себе реальный мир вещей, тем самым якобы перестает быть философией. Гегель проявил ограниченность при оценке значения именно тех философских традиций, которые играли прогрессивную роль в борьбе с религией, с духовными предрассудками, сковывающими человеческий разум, ибо принципы гегелевского объективного идеализма оказывались в конечном счете рационализированной теологией.

Действительный мир обнаруживает себя в его философии постольку, поскольку он так или иначе выступает как проявление абсолютного принципа, как конечная форма бесконечного. Абсолютный принцип оказывался началом и концом философского исследования, которое претендовало на выражение абсолютной истины. Именно эту сторону своей философии подчеркнул Гегель, завершая исследование всего хода ее развития. «Дух, — писал он, — производит себя *как природу*, как *государство*. Первая есть его бессознательное деяние, в котором он есть для себя некое *другое*, а не дух; в государстве, в делах и жизни истории, равно как и в искусстве он, правда, производит себя сознательным образом, знает о некоторых *видах* своей деятельности: однако и в них он знает только ее *виды*. Лишь в науке он знает о себе как об абсолютном духе, и единственно только это знание, дух, есть его *истинное* существование. Это — точка зрения нашего времени и ряд духовных формаций этим теперь завершен» (25, т. XI, стр. 518).

Маркс и Энгельс видели коренную слабость гегелевского подхода к анализу действительности в том, что движение от духа к природе и истории таило в себе опасность их иллюзорного, а не реального понимания. Этот подход давал предпосылки для того, чтобы иллюзии каждой исторической эпохи выдавать за ее подлинное, единственно действительное содержание. «Эта концепция, — писали они, — могла видеть в истории поэтому только громкие и пышные деяния и религиозную, вообще теоретическую, борьбу, и каждый раз при изображении той или другой исторической эпохи она вынуждена была *разделять иллюзии этой эпохи»* (9, стр. 38).

Идеализм был источником глубокого внутреннего противоречия гегелевской историко-философской концепции.

Последняя являлась своеобразным отрицанием возможности дальнейшего развития философской мысли, поскольку Гегель считал свою философию завершением всех духовных формаций. А это означало, что первый шаг в дальнейшем развитии философии должен был послужить смертным приговором для указанной концепции.

Отход от гегелевской концепции

Сама логика ее ставила дилемму: либо признать, что гегелевская идея тождества логики и истории философии является несостоятельной, либо принять вывод, что философия в своем развитии пришла к концу, и сделать из этого факта надлежащие заключения.

По пути отказа от идеи логического закона в истории философии пошел В. Кузен (1792—1867). Он испытал на себе влияние гегелевской методологии, восприняв внешнюю форму концепции Гегеля, но существенно ее видоизменив. Он сделал попытку на место логического закона развития философии поставить принцип психологизма. Во «Введении к истории философии» он обосновывал ту мысль, что философские идеи являются выражением человеческой природы. Поскольку же они соотносятся с человеческой природой, а не с логикой абсолютной идеи, то естественно, что все философские концепции в равной степени должны быть признаны историком философии. «Не существует философских систем абсолютно химери-

ческих, — писал Кузен. — Поэтому эклектицизм может быть перенесен из философии в историю философии» (89, стр. 422).

Эклектицизм Кузена разрушал замкнутость концепции Гегеля, оставляя возможности для существования таких учений, которые не укладываются в рамки гегелевской логики; вместе с тем он перечеркивал действительные достижения историко-философской мысли, возвращая ее к тому состоянию, когда история философии представала перед глазами исследователя как сумма мнений, личных точек зрения отдельных философов.

Возникновение позитивизма, а в особенности сформулированный О. Контом «закон» трех фаз развития человеческого общества (теологической, метафизической и научной), оказалось той почвой, на которой возникло нигилистическое отношение к истории философии в целом.

Под непосредственным влиянием Конта была написана «История философии» Д. Льюиса (1817—1878). Исходя из односторонней интерпретации внутренних законов развития философии, Льюис пытался подвести читателя к контовской идее о крахе всякой философии и необходимости замены ее «положительной наукой».

Процесс развития философской мысли представлялся ему как погружение в кризис, затем судорожные поиски выхода из него, движение по найденному пути и новое погружение в кризис. Льюис насчитывал пять таких кризисных состояний: 1) философия софистов, 2) философия скептиков, 3) скептицизм Д. Юма, 4) философия здравого смысла Д. Рида, 5) замена философии положительной наукой О. Контом.

Льюис рассматривал свою работу в качестве итога и окончательного смертного приговора философии. По его мнению, последняя является попыткой решить принципиально неразрешимые проблемы, а поэтому в ее истории нет и не может быть никакого прогресса.

Таким образом, во Франции и Англии буржуазные теоретики выдвигают новые принципы подхода к истории философии, либо *отказываясь* от идеи закона, управляющего развитием философской мысли, либо формулируя его как закон *кризиса* последней.

В Германии после смерти Гегеля его историко-философские идеи продолжают сохранять влияние, но основ-

ная методологическая трудность, связанная с гегелевской концепцией, заставляет немецких историков философии по-новому формулировать исходные принципы гегельянства.

Переосмыслению подвергается прежде всего понятие абсолютной идеи, ибо именно оно породило противоречие между замкнутостью гегелевской концепции и продолжающимся развитием философской мысли. Попытка переосмыслить его применительно к истории философии была предпринята И. Эрдманном (1805—1892).

В «Очерке истории философии» (1865—1867) Эрдманн проводил ту мысль, что подлинная основа философии заключается не в абсолютной идее, а в духе народа, который является эмпирическим выражением мирового духа. Последний якобы использует уста философов и с их помощью выявляет свою самость. Философские системы интерпретируются Эрдманном как явления, выходящие за пределы личности философа и выражающие некую безличную духовную сущность — «Man». Понятие духа при этом оказывается по существу бессодержательным, оно лишено внутренних разграничений и определений. Беспокойство и движение духа приобретает иррациональный характер. Эрдманн отказывается от гегелевской мысли о том, что в истории философии обнаруживается истина. Напротив, он подчеркивает, что философия никогда не достигает абсолютной цели, что все ее результаты преходящи. Этим он объясняет и падение гегелевской системы: каждое столетие имеет определенную философию, вытеснение которой в свою очередь неизбежно (см. 106, т. 1, стр. 2—3).

Неопределенность исходного методологического понятия порождала и неопределенность интерпретации истории философии, которая становилась процессом бесконечной и по видимости случайной смены систем, не подчиненной внутренней закономерности.

Трудности с выделением объективной, субстанциональной основы развития философской мысли заставляют буржуазных историков философии обращаться к собственному сознанию как исходному пункту для аранжировки фактического материала. Не случаен поэтому тот поворот к методологическим принципам кантианства, который характерен для Эдуарда Целлера (1814—1908) и Куно Фишера (1824—1907).

Первый из них, автор работы «Философия греков, рассмотренная в ее историческом развитии» (1862), заявил, что необходимо вернуться к критическим исследованиям Канта, с тем чтобы в философии исходить исключительно из опыта.

Идея «реабилитации факта», защиты его от «деспотизма» логических установлений превращает факты в самодовлеющие феномены, лишенные внутренней связи, но аранжируемые внешними, априорными установлениями рассудка. Под флагом такой «реабилитации» была осуществлена ревизия гегелевской идеи о том, что эмпирический материал истории философии заключает в себе разумную внутреннюю связь.

Целлер формулирует принципы историко-философского исследования, которые в ряде отношений явно контрастируют с гегелевскими. Гегель рассматривал философские системы с точки зрения места, которое они занимали в общей структуре истории философии; Целлер берет их сами по себе, вне связи с указанной структурой. Гегель считал, что история философии движется от абстрактного к конкретному; Целлер рассматривает каждую систему как конкретное, которое является предпосылкой абстрактного. У Гегеля порядок следования систем определяется последовательностью категорий логики; Целлер же ищет психологических мотивов творчества философов.

У Гегеля свобода философа была органически связана с постижением абсолютной идеи, внутренней логики ее развития. В мистифицированной форме он правильно схватывал органическую связь личной свободы с исторической необходимостью. Целлер считает, что Гегель не выяснил подлинных основ истории философии, поскольку он не дал анализа истоков случайности. Именно из реальности случайности, которая якобы коренится в самих истоках человеческой души, в акте самого сознания, и вытекает свобода, способность воли к самоопределению. Историк философии, по мнению Целлера, должен искать ткань исторической необходимости в результатах деятельности свободы. А значит, историческая необходимость является следствием свободы воли.

Позиция Целлера явилась характерным предзнаменованием поворота к волюнтаристской интерпретации историко-философского процесса.

Волюнтаризм рельефно проявился в работах Куно Фишера, влияние которого было значительным. В своей «Истории новой философии» (1852—1877) он ставит и талантливо выполняет задачу воссоздать процесс формирования учений крупнейших философов (Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля) и систематически изложить эти учения. Влияние Куно Фишера объясняется внимательным изучением всех основных фактов, биографических подробностей из жизни мыслителей и умением дать доступное и логически последовательное описание их воззрений. История философии для него есть история неповторимых интеллектуальных конструкций. Философы нового времени у него предстают как гении, поднимающиеся выше своего времени и рассудка обычного человека. Они создают философские миры, отличающиеся законченностью шедевров художественного творчества.

Куно Фишер прямо и откровенно формулирует исходные субъективно-идеалистические посылки своего историко-философского исследования: «Мир — это наш объект, наше представление; он ничто помимо нашего представления, а представление — ничто помимо нашего «я». Мир — это мы сами» (55, стр. 10). Идеалистические предпосылки приводят его к выводу о том, что история философии есть процесс самопознания человека, а постижение этой истории — самоуглубление, самопостижение.

Подходы Целлера и Куно Фишера явились выражением недооценки и по существу отрицания истории философии как целого, несводимого к сумме концепций. С другой стороны, они обусловили переоценку роли отдельных философов как гигантов, творящих посредством своей интеллектуальной мощи философские системы, привели к искажению объективного содержания историко-философского процесса, подмене его движением мысли, субъективной логикой историка. Существующей в сознании последнего «порядок» становился для материала данной извне схемой, а критика гегелевского логического «деспотизма» оказывалась не такой уж радикальной.

Попытка радикального преодоления «логицизма» была предпринята Фридрихом Ибервегом (1826—1871). В его «Очерке истории философии» (1863—1866) выражена оппозиция идее совпадения последовательности систем в

их историческом развитии с последовательностью категорий в логике.

Претендуя на научную точность, следование фактам, «Очерк истории философии», однако, в действительности схватывал лишь поверхность историко-философского процесса. Ибервег полагал, что точность анализа определяется фиксацией того, что не может быть отброшено ни одним исследователем. В силу этого в историю философии включались лишь многочисленные факты, библиографические сводки, сухие, сжатые изложения философских точек зрения, находящихся рядом друг с другом.

В. И. Ленин ознакомился с «Очерком истории философии» Ибервега в обработке Макса Гейнце и оставил следующую заметку: «[Книга носит несколько странный характер: коротенькие §§ с *парой слов* о содержании учений и длиннейшие мелким шрифтом набранные пояснения, на 3/4 полные имен и названий книг... Нечто unleserliches! История имен и книг!]» (12, стр. 335).

История философии, взятая сама по себе, в отрыве от общественного развития и процесса формирования истинного мировоззрения, как бы заключала в себе многочисленные разрывы, утрачивала историческую связь и внутреннюю логику, в силу чего философские концепции выступали эмпирически рядоположно.

Историю философии нового времени Ибервег делил на пять больших отделов: 1) время перехода к самостоятельному мышлению (включая философскую мысль эпохи Возрождения), 2) время определившейся противоположности между эмпиризмом, догматизмом и скептицизмом (от Бэкона до Канта), 3) критицизм Канта, 4) эпоха систем, происшедших из кантовской критики, 5) современная философия.

Ибервег сводил объективную сущность истории философии к ее фактическому слою, в силу чего в его интерпретации она превращалась в «хронику», утрачивала жизнь и становилась мертвым набором фактических сведений, изучение которых сводилось к их запоминанию. Не понимание, а память оказывалась основным инструментом при изучении истории философии, а сам историк должен был быть олицетворением этого инструмента.

Методология Ибервега являлась другим выражением отрицательной реакции на гегелевскую концепцию в немецкой историко-философской мысли. Если Куно Фишер

«оживлял» историю философии, наполняя ее субъективно приписываемым смыслом, то Иберверг делал ее бессмысленной и тем самым безжизненной.

Претендуя на «преодоление» гегельянства, буржуазные историки философии оказывались, однако, в плену идеалистических идей, которые по своему уровню были гораздо ниже гегелевских.

Новый шаг вперед сравнительно с Гегелем в интерпретации истории философии сделал Людвиг Фейербах (1804—1872).

Его основные историко-философские работы («История новой философии от Бэкона до Спинозы», «Изложение, развитие философии Лейбница и ее критика», «Пьер Бейль. Материалы по истории философии и человечества») были созданы в период, когда он находился под влиянием Гегеля. Однако уже тогда у него намечается заметная антитеологическая тенденция. В «Истории новой философии» (1833) Фейербах видит в Бэконе провозвестника современной философии и высоко оценивает учение Спинозы. В работе о Лейбнице (1837) содержится критика богословия, а в сочинении о Бейле (1838) раскрывается противоположность теологии, опирающейся на признание чуда, и философии, основой которой является природа вещи и разум. Догматизм теологии, по мысли Фейербаха, ограничивает свободу разума. В 1838 г. Фейербах написал рецензию на работу И. Эрдманна, посвященную истории философии нового времени. В ней он четко отграничивает свою рационалистическую позицию от позиции Эрдманна, выступая уже как более резкий противник схоластики, нежели в «Истории философии нового времени». Фейербах подчеркивает антисхоластическую направленность картезианского сомнения и требования ясности философского мышления. Он противопоставляет реальную жизнь с ее противоречиями и гаммой чувств формализму схоластики, требует различения «между вином философии и кислятиной мистицизма». Фейербах, конечно, не возражает против историко-философского рассмотрения концепций мистицизма и скептицизма, но лишь в том случае, если они поднимаются до понимания общего, освобождаются от груза вульгарности. Он сторонник включения в историю философии прежде всего тех учений, которые выражают свою эпоху, являются элементом науки, как таковой. Фейербах высоко оце-

нивает Бэкона именно как логика эмпиризма и вместе с тем требует выяснения значения понятия материи для всей новой философии. Этот акцент на материализме и эмпиризме как необходимом и существенном моменте логики развития философии — важная особенность историко-философских работ Фейербаха этого периода. Правда, эти мысли еще не были выражены в адекватной форме и на указанных работах лежала печать гегельянского образа мысли.

Впоследствии. в предисловии к первому изданию собрания своих сочинений (1846) сам Фейербах отмечал, что в его первых историко-философских трудах присутствовали идеи о роли чувственного, человеческого в философии, была дана критика богословия, но с позиций, которые оставались односторонними, отчасти опирающимися на метафизику.

Более последовательно новая интерпретация истории философской мысли дается Фейербахом с тех позиций, которые были сформулированы им в «Сущности христианства» (1841). Он подвергает критике теологию и идеалистическую философию, видя единственную возможность дальнейшего прогресса философской мысли в разрыве с традициями метафизической, «пьяной» спекуляции.

В противовес спекулятивному идеализму Фейербах отстаивал принципы антропологического материализма. Он увидел в истории теологии и идеализма историю отчуждения человека, процесс порабощения его миром абстрактных сущностей, деспотически довлеющих над ним, иссушающих его реальную жизнь, лишающих его всех положительных эмоций.

Гуманизм Фейербаха был одной из предпосылок рождения принципа партийности в истории философии, сформулированного в работах русских революционеров-демократов, в частности Н. Г. Чернышевского.

Антропологический материализм Фейербаха послужил толчком для исследования роли этических идей в истории философии. Характерна в этом отношении работа Фридриха Иодля (1849—1914) «История этики» (1882—1889).

Интерес к этической проблематике у Иодля связан с фейербахианским представлением о морали как основе всей общественной жизни. Он считает, что методологическим принципом изучения истории этики должно быть

соединение интереса исторического с систематическим, т. е. выделение общечеловеческих принципов морали. В этой связи он анализирует отношение этики к теологии, метафизике и психологии.

В «Истории новой философии» (1927) Иодль основное содержание развития философской мысли соответствующего времени усматривает в постепенном освобождении от «ученого авторитета» римской католической церкви и вместе с тем в зарождении нового, монистического мировоззрения, которое не только стремится к непротиворечивому философскому знанию, но и одухотворяет стремление человечества к счастью.

Иодль отрицательно относится к возникающим во второй половине XIX в. попыткам восстановления схоластики, методы которой он считал не соответствующими достижениям науки. Вместе с тем он критически оценивает идеалистическую методологию истории философии, предложенную Целлером и Куно Фишером.

Принципы антропологического материализма, примененные к истории философии, имели важное значение, позволяя раскрыть антигуманистический смысл теологии и идеалистических спекуляций. Но они не могли явиться основой для объяснения развития философской мысли, обнаружения ее закономерностей. Все философские учения прошлого антропологический материализм оценивал с точки зрения их соответствия природе человека. Однако эта абстрактная «природа» не могла послужить ключом для истолкования историчности философии. Именно поэтому антропологический материализм в истории философии был критичен, но недостаточно научен, хотя он и способствовал возникновению научной ее интерпретации.

Таким образом, в послегегелевской буржуазной историко-философской мысли наметились различные тенденции. С одной стороны, рождаются попытки разрешения методологических трудностей на почве переосмысления идеалистических принципов, а с другой — возникает материалистическая тенденция, которая не получает развития в силу складывающихся исторических условий.

Реакция в философии и история философии

Эволюция буржуазной историко-философской мысли определялась не только внутренней логикой решения

методологических проблем; в конце XIX в. на нее глубокое воздействие оказывает изменение общей атмосферы духовной жизни буржуазного общества, связанное с переходом его к новой фазе развития — империализму. В условиях этого перехода все явственнее начинает обозначаться кризис прежних духовных и морально-политических ценностей, нашедший свое яркое выражение в кризисе христианства. Христианская религия не могла предотвратить углубление конфликта между рабочим классом и буржуазией, перераставшего в острые классовые схватки, чреватые революциями.

Социальные процессы второй половины XIX в. породили ницшеанский призыв к «переоценке всех ценностей», к выработке новой философской доктрины, оправдывающей неприкрытое насилие властвующей элиты над порабощенной массой. Прежняя философия и христианская религия, выдвигавшие «рациональные» и «моральные» санкции против социальной борьбы, казались Ницше бесплодными, поэтому он объявляет историю философии «великой школой клеветы», считая вслед за Шопенгауэром волевой импульс исходным принципом понимания действительности. Ницшеанское отрицание истории философии совпало по времени с возникновением методологических трудностей последней, снимая их «наипростейшим» образом — путем отрицания того явления, внутри которого они возникли.

«Снятие» методологических трудностей истории философии осуществлялось и теми буржуазными философами, которые отнюдь не отвергали ее, считая, что она необходима и заключает в себе *ценности*, нужные для решения современных духовных проблем. С их точки зрения, основной проблемой истории философии становился *отбор* того, что имеет смысл для *современной ситуации*. При такой постановке вопроса возникали возможности для рассмотрения истории философии не с объективной, научной позиции, а с позиции буржуазных классовых интересов.

Так, в 1874 г. Тило (1813—1894), ученик немецкого метафизического идеалиста Гербарта, предпринял попытку применить своеобразно истолкованный прагматический метод к истории философии. Он ставил перед собой задачу искоренить из последней диалектику, представить дело таким образом, что первостепенное значение имеют прежде всего те идеи, которые не изменяются в ходе

исторического движения. Он утверждал, что неизменность философской структуры, опирающейся на незыблемые принципы, и является характерным признаком философии как науки.

В своей «Краткой прагматической истории философии» Тило сформулировал цель применяемого им метода. Он подчеркивал, что перед прагматической историей не стоит задача описания биографий философов, культурно-исторических влияний на философию, анализа ее зависимостей от обстоятельств места и времени, обратного влияния философских концепций на ход истории. По его мнению, задача «заключается преимущественно в выяснении и понимании мыслительного содержания определенных философий и их взаимосвязи» (177, стр. 1). Подлинная история философии есть процесс создания непротиворечивой идеалистической системы, состоящей из трех основных частей: логики, физики, этики. Конечная точка этого процесса есть синтез предшествующей истории, ее итог и вместе с тем «зрелый плод», абсолютная истина. Таким «зрелым плодом» и является, по мнению Тило, философия Гербарта.

Вся история философской мысли рассматривалась через очки системы Гербарта, в результате чего оказалась полностью смещенной историческая перспектива. Тило в силу игнорирования исторических условий развития философии, как правило, не видел объективно самого главного в тех или иных философских концепциях. Так, оценивая значение Декарта, он писал, что «позитивно новое, которое появилось вместе с картезианской философией, заключается в утверждении начала идеалистического миропонимания» (177, стр. 42). В действительности же «позитивно новое» у Декарта заключалось в отвержении схоластики, в утверждении авторитета разума в противоположность авторитету откровения, в объяснении происхождения мира и деятельности человека с помощью таких понятий, как «материя» и «движение», в ограничении претензий теологии.

Другим примером узости буржуазного историко-философского мышления является «История идеализма» Отто Вильмана, профессора философии и педагогики в немецком университете в Праге, изданная в 1894 г. Это одна из первых попыток представить историю философии в качестве истории идеализма платоновского толка.

Вильман рассматривает учение Платона как высший синтез элементов философии Гераклита, Сократа, Пифагора, философских учений Востока, подвергая одновременно критике так называемый фальшивый идеализм, т. е. концепции Декарта, Лейбница, Спинозы, созданные под влиянием науки нового времени. Характерной особенностью «Истории идеализма» было стремление автора восстановить авторитет идеалистических концепций прошлого, доказать, что идеализм не только не находится в противоречии с научным прогрессом, но и является «первой» наукой. Вильман считает, что науки сами по себе не могут принести удовлетворения, если под них не подведен базис высших идей, так называемый священный идеализм. Задача истории философии якобы и состоит в том, чтобы обнаружить то, что составляет ядро всякого идеализма. «Истинный идеализм, — говорит Вильман, — учит пониманию не только жизни, но и смерти, не только преходящего, но и вечного» (184, стр. VIII).

Рассмотрение истории философии с откровенно идеалистических позиций, попытки обосновать «вечную ценность» платонизма прокладывали путь для апологетики религии.

Конец XIX — начало XX в. характеризуются поисками новых оснований идеализма, попытками обнаружения его корней в особенностях новых условий общественно-политической жизни, во взаимоотношениях философии и других форм общественного сознания.

Новые задачи буржуазной философии

Буржуазные философы стремятся проложить пути для идеализма, отличного от гегелевского и в то же время способного «противостоять» усиливающемуся влиянию материалистического мировоззрения, подрывающего основы религиозной идеологии, а вместе с тем и социальную стабильность буржуазного общества.

Характерной является точка зрения Б. Кроче (1866—1952), высказанная в его «Истории Италии». По мысли Кроче, философия всегда была непосредственно связана с политикой. «Влияние философии на политику, — писал он, — может быть прослежено на каждой стадии истории, даже тогда, когда философия была монополией магов или примитивных священнослужителей и ее бессознательный

перевод в термины практики можно наблюдать у всех политиков и государственных деятелей» (91, стр. 138). Он утверждает, что прошло то время, когда философия рассматривалась как «абстрактная философия природы» или «абстрактная философия истории» (91, стр. 244). С крахом теологии и философских концепций, опирающихся на трансценденцию, время «замкнутых» или «законченных» систем прошло. Теперь, по мнению Кроче, целью философии является решение проблем, которые ставит сам исторический опыт. «Философия, таким образом, — писал он, — может означать лишь постоянное решение всех возникающих теоретических проблем, порожденных историческим опытом; или... философия должна разрешиться в субстанции в методологию истории, живую и постоянно обновляющую себя» (91, стр. 244).

Основной философской задачей Кроче считает борьбу с марксизмом, теорией классовой борьбы, классовыми концепциями свободы.

Новая точка зрения на задачи философии была высказана и В. Виндельбандом (1848—1915). Он видел, что XIX в. характеризуется сознательным участием пролетариата в историческом движении, теоретическим оформлением которого является марксистская философия. «Дело не могло обойтись без того, — писал он, — чтобы не начать рассматривать массовое движение, которое сделалось необычно важным для настоящих социальных и политических условий, как самое важное и самое существенное и для всего исторического развития человечества. Так называемая материалистическая философия истории марксизма имеет в конце концов именно этот смысл» (18, стр. 140).

По мысли Виндельбанда, в силу этого прошло время, когда философия должна была давать теоретические исследования действительности. Ее дело практическое — противодействие идеологии масс. «Мы не столько ищем и ожидаем от философии, — писал Виндельбанд, — что она должна была дать раньше — теоретической картины мира, которая должна получиться из суммирования результатов отдельных наук или, больше того, образоваться в собственных линиях и сомкнуться в себе в гармоничное целое; то, чего мы в настоящее время ожидаем от философии, — это размышление о вечных ценностях, которые обоснованы над меняющимися интересами времен

в высшей духовной действительности. В противодействии господству масс, которое наложило свою печать на внешнюю жизнь наших дней, выросла сильная и повышенная жизнь личности, которая хочет вернуть и спасти свой внутренний духовный мир» (18, стр. 148).

Появление новых определений сущности и задач философии связано с тенденцией возникновения такой своеобразной формы буржуазной партийности, как объективизм. Объективизм противостоит идеологии масс — диалектическому и историческому материализму, рождая представление о том, что идеалистическая методология дает возможность решать практические проблемы посредством анализа вечных духовных ценностей.

Предмет идеализма

Философская реакция соединялась с внешне «революционными» лозунгами, требованиями изменить представление о философии в связи с новыми явлениями в области общественной жизни и развитием наук. Буржуазные теоретики стремятся обнаружить специфический объект идеализма, найти для него устойчивую почву. Среди многочисленных попыток в этой области следует выделить концепцию Э. Гуссерля (1859—1938).

Гуссерль развивал мысль о необходимости коренным образом изменить понимание предмета философии, сделать последнюю «строгой наукой», подвергнув критике «натурализм» и «историзм». Он утверждал, что для выработки такого правильного понимания необходимо преодолеть две крайности: во-первых, позитивистскую, эмпирическую точку зрения, согласно которой реальностью являются лишь индивидуальные факты, и, во-вторых, точку зрения идеалистическую, которая абсолютным и реальным объектом объявляет внемировые идеи, находящиеся по ту сторону мира индивидуальных вещей.

Гуссерль пытался определить предмет философии, исходя из так называемой чистой феноменологии (см. 134, стр. 1). Он проводил принципиальное различие между науками фактическими (опытными) и науками о «чистых сущностях» (эйдетическими). Философия, по его мысли, относится к последним.

Феноменология, исследующая структуру «чистого» сознания, выступает у Гуссерля в роли «первой философии». Все основные философские проблемы — отношения

между *Я* и объективностью, содержанием и формой, вопрос о времени и пространстве, о материи — решаются, не выходя за пределы «феноменологического остатка» (см. 134, стр. 120—121), что якобы обеспечивает абсолютную достоверность и строгость их решения. Феноменологическую философию Гуссерль рассматривал в качестве исходного пункта для создания региональных эйдетик, с помощью которых он переходит к наукам о фактах, а также сфере практических наук — этики, права, социологии. По его словам, *«каждая фактическая наука* (опытная наука) *имеет существенный теоретический фундамент в эйдетических онтологиях»* (134, стр. 19).

Таким образом, по мысли Гуссерля, философия, которая имеет своим предметом мир чистых сущностей сознания, одновременно оказывается метафизикой всякой частной науки.

Попытка представить философию в виде «строгой науки» породила отрицательную реакцию со стороны тех буржуазных философов, которые пытались утвердить «самостоятельность» философии по отношению к науке, обнаружить ее особый, иррациональный объект, недоступный научным, логическим методам исследования.

Феноменология вызывала резкие критические замечания даже у тех, кто вначале следовал за Гуссерлем. К. Ясперс (р. 1883), например, использовал феноменологический метод в области психопатологии, но вместе с тем высказал сомнение относительно его *философского* значения. Позднее он заявил, что с отвращением читал статью Гуссерля о философии как строгой науке. Гуссерль, отмечал он, «казался мне осуществляющим наивнейшее и претенциознейшее предательство по отношению к философии» (136, т. 1, стр. XVII).

Ясперс в отличие от Гуссерля полагает, что целью философского исследования является трансцендентное, то, что находится по другую сторону сознания, и постижение трансцендентного невозможно с помощью формального конструирования понятий, а доступно лишь особого рода озарению, в котором открывается сущность бытия.

В полемике, возникшей между Гуссерлем и Ясперсом, отражены основные тенденции новейшей буржуазной философской мысли. Они принимали различную форму, но вопрос оставался тем же самым: какова специфика предмета идеалистической философии?

Буржуазные философы оказывались перед лицом метафизической проблемы: каковы пути постижения вечного, абсолютного бытия в конечных формах человеческого сознания. Но оставалось неясным, что представляет собой это «бытие»: не является ли оно продуктом воображения?

Буржуазная философская мысль оказалась в суженном «логическом пространстве». С одной стороны, она не могла вернуться к гегелевской абсолютной идее, ибо система Гегеля пришла в противоречие с реальным процессом развития общественной жизни и науки. С другой — она не могла принять выводов диалектического материализма как революционной философии рабочего класса. Необходимо было найти нечто «третье», что по видимости не вступало бы в противоречие с научным прогрессом и вместе с тем могло бы противостоять диалектико-материалистической философии.

Решение проблемы было настолько сложным, что в буржуазной философской мысли получает распространение позитивистская точка зрения, согласно которой философия как самостоятельная область вообще исчезает, превращаясь в специальную науку.

Во второй половине XIX в. возникает мнение, что в вéдении философии остается лишь логика. Эта точка зрения была, в частности, высказана известным позитивистом Миллем. В XX в. развернутое ее обоснование дал Р. Карнап (р. 1891), который пытался определить место философии в системе частных наук и искусств, исходя из анализа основных функций языка. По его мысли, существуют две такие функции: экспрессивная (которой соответствуют различные виды искусств) и репрезентативная (которой соответствует система теоретических знаний, или наука). Ход развития науки, утверждал он, привел к тому, что метафизика из области философии перекочевала в область поэзии, а психология — в область эмпирических наук.

Карнап под метафизикой имеет в виду спекулятивные конструкции типа гегелевской, которые, с его точки зрения, являются плодом воображения и поэтому тождественны по существу поэтическим творениям. В ведении же философии как науки остается одна частная дисциплина — логика, достаточно строгая, не входящая в область искусства.

* * *

Новые подходы к определению сущности идеалистической философии оказали значительное влияние на современную буржуазную историко-философскую мысль. Они определили ее методологию.

Как уже отмечалось выше, буржуазные историки философии отвергали мысль Гегеля о том, что история философской мысли является единым процессом, в котором целое определяет составные части, а вместе с тем и их толкование. Критика гегелевской концепции в этом отношении была настолько радикальной, что на первый план выдвинулась проблема описания философских систем прошлого, в известном смысле противостоящего пониманию.

Эмпиризм наложил глубокий отпечаток на буржуазную историко-философскую мысль как второй половины XIX, так и начала XX в. Она первоначально весьма сдержанно относится ко всякого рода общим теориям истории философии, пытаясь интерпретировать последнюю путем установления связей философии с отдельными факторами, признавая пригодным для истории философии лишь индивидуализирующий метод, рассматривая историю философии через призму личных особенностей отдельных философов. В рамках описательной методологии рождаются различные концепции, по-разному интерпретируется природа историко-философского описания. В то же время новые формы идеализма заставляют буржуазных историков философии включать в описание истории философской мысли ее толкование.

Особенности форм историко-философского описания во многом логически предопределили и формы «понимания» истории философии. Эти последние связаны с новыми вариантами метафизики. В силу этого для них характерно отсутствие единства между реальной историей философии и ее толкованием, подчинение действительного историко-философского процесса абстрактным и ненаучным концепциям о сущности бытия.

2. ОПИСАТЕЛЬНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Теория факторов. История и история философии

Внутренние противоречия теории факторов

Превращение истории философии в науку возможно лишь в том случае, если обнаружена объективная основа развития философской мысли, исключающая субъективизм и произвол в ее объяснении.

Во второй половине XIX в. возникли многочисленные попытки обнаружить такую основу путем соотнесения философии с факторами, находящимися вне ее собственного движения.

Следует отметить, что теория факторов в истории философии не сложилась в единую и цельную концепцию. Она, скорее, характеризует направление, включающее в себя различные попытки установления лишь *функциональной* зависимости между каким-либо одним или несколькими (физиологическим, географическим, социальным, психологическим) факторами, с одной стороны, и соответствующими философскими идеями — с другой.

Во второй половине XIX в. были довольно модными попытки, если можно так выразиться, «естественнонаучной» интерпретации истории философии. Некоторые буржуазные философы выдвигали мысль о том,

что движение человеческой мысли определяется биологическими законами (Л. Оболенский), что она подобно живому организму переживает «фазы» подъема и упадка (Фр. Брентано) и т. д. Однако практическое осуществление этих идей приводило к плачевным результатам, иллюстрацией чего может служить «физиологическая» интерпретация истории философии. Типичным образцом последней является «История умственного развития Европы» Дж. В. Дрэпера.

Выступая в 1860 г. в Оксфорде на заседании «Британского общества для развития наук», Дрэпер заявил, что духовный прогресс можно понять путем анализа основных фаз физиологического развития человека. «История умственного развития Европы» рассматривалась им как доказательство правильности его концепции. Однако при изложении материала сразу же выявились весьма заметные несоответствия между физиологической точкой зрения и реальным движением человеческой мысли.

Основным вопросом, на который собирался ответить Дрэпер, был вопрос о том, «двигается ли вперед процессия народов во времени подобно фантасмагориям сна, без причины и порядка, или же это заранее определенное, торжественное шествие, к которому все должны присоединиться, которое ни на минуту не останавливается, а неудержимо движется вперед, встречая на своем пути и претерпевая непредотвратимый ряд событий?» (32, стр. 9).

Дрэпер считал, что духовный прогресс человечества подчинен неодолимому «физиологическому закону». Отдельный человек, с его точки зрения, является точным прототипом общества, а поэтому умственное развитие последнего в точности воспроизводит фазы духовной эволюции первого. Как отдельный человек переживает фазы детства, отрочества, юности, зрелости и старости, так и общество в своем умственном развитии неизбежно проходит века легковерия, исследования, веры, разума и, наконец, умственной дряхлости. Подытоживая анализ истории древнегреческой философии, Дрэпер пишет: «Оглядываясь назад на путь, пройденный греческим умом, мы видим, что после легендарного доисторического периода — века легковерия — наступают преемственно век умозрительного исследования, век веры, век разума,

век дряхлости; первый, век легковерия, заканчивается географическими открытиями; второй, век веры, — критикой софистов; третий, век разума, — сомнениями скептиков; четвертый, отличающийся от предыдущих грандиозностью своих результатов, постепенно переходит в пятый, век дряхлости, прекратившийся благодаря вмешательству римлян» (32, стр. 182).

Но хотя историю греческой философии Дрэперу более или менее удается уложить в свою схему, это ничего еще не доказывает, ибо сам он признает, что история римской философии совершенно в нее «не ложится». Ему приходится вводить такие поправки в «вечный» и «неизменный» физиологический закон, которые делают его малопригодным в качестве руководящего принципа исследования: оказывается, отдельные народы могут на разных стадиях входить в историю человеческой мысли и на разных же стадиях гибнуть.

Бросаются в глаза и кардинальные слабости всей конструкции. Совершенно не ясны причины перехода от одной стадии к другой. Даже когда речь идет об отдельном человеке, ответ на вопрос о причинах подъема и упадка философского творчества не может быть дан лишь на основе физиологических исследований. Что же касается человечества в целом, то оно на каждом историческом этапе заключает в себе как молодежь, так и зрелых людей, как юношей, так и стариков. Здесь физиологическая точка зрения не может быть проведена последовательно. Не случайно сам Дрэпер при конкретном анализе истории мысли постоянно покидает ее и переходит к социальному анализу.

Дрэпер запутался в противоречиях, неизбежно вытекающих из его теории. Он заявляет, что «мир управляется законом», но тут же добавляет: «А тем не менее совершенно верно и то, что оба эти противоречивые условия существуют рядом — свободная воля и рок, произвол и судьба» (32, стр. 25).

Как же примирить противоречие между произволом и судьбой? Дрэпер обращается к провидению, направляя свои мысли «от осязаемого к невидимому, от ограниченного к всеобщему, от изменчивого к неизменному, от преходящего к вечному, от желаний и стремлений, разнообразящих жизнь людей, к предопределенному и непреложному, исходящему от бога» (32, стр. 26).

Пообещав открыть в истории мысли закон природы, он на деле открывает сверхъестественный, божественный «закон». Такого рода «открытия» неизбежны, когда в истории философии применяются абстрактные схемы, на первый взгляд опирающиеся на реальные, даже «материальные», факторы. А ведь сам Дрэпер делает ряд удачных критических замечаний в адрес христианской церкви: в период своего утверждения она сожгла ценнейшую библиотеку храма Серапиона, подвергла гонениям науку, физически уничтожила крупнейших ученых и философов, взгляды которых не соответствовали догматам христианства.

Несомненно, что духовное развитие индивида связано с духовным развитием человечества. Однако эта верная мысль подвергнута у Дрэпера мистификации. На почве позитивизма, полагавшего, что духовную историю человечества можно исследовать, подобно тому как исследуются физиологические и биологические явления, родилась вульгаризация истории философии.

Во второй половине XIX в. возникают попытки применения в новом виде «теории факторов» к исследованию истории философии. Чтобы освободить последнюю от схематизма, априорных конструкций, предполагалось осуществить анализ конкретных причинных связей философии с различными силами, воздействующими на нее, соединить внешние и внутренние факторы, объективные условия развития философской мысли и субъективные формы ее реализации. Решение этой проблемы вылилось в эклектическое соединение географического и психологического подходов к истории философии, что характерно, в частности, для Теодора Гомперца (1832—1912).

Изучение эволюции философской мысли какого-либо народа, согласно Гомперцу, предполагает выяснение внешних условий его существования вплоть до пространственного размещения и свойств географической среды. «В нашем случае, — писал он, — где речь идет о зарождении высшей духовной жизни целого народа (имеется в виду философия древних греков. — *Л. С.*), надлежит выяснить сперва условия его пространственного распределения и географические свойства его страны» (29, т. 1, стр. 3). Это была попытка выйти за рамки идеализма, позволяющего лишь описывать идейные влияния, и ввести

в сферу историко-философского исследования некоторые факторы, помогающие выяснить объективные причины развития философии. Именно детерминизм, по мысли Гомперца, и дает возможность представить историю философии в виде постоянно текущего ручья, поднимаясь против течения которого, исследователь может наконец дойти до родника, бьющего в лесной чаще.

Гомперц предлагает средство для восстановления внутреннего единства философских систем. Он считает, что недостаток фактических данных (утрата источников, неточность текстов и т. д.) может быть компенсирован психологическим приемом, с помощью которого историк философии как бы ставит себя на место философа и пытается восстановить его возможные реакции на существовавшие тогда исторические факты и научные открытия, например вулканические явления, открытие гармонии музыкальных тонов и т. д. Таким образом, по его мысли, можно восстановить недостающие части той или иной концепции.

Детерминизм и психологизм у Гомперца оказываются двумя полушариями историко-философского исследования. Говоря о детерминированном потоке философской мысли, он перечисляет ряд факторов, которые так или иначе могут воздействовать на данный поток. Но каков механизм указанного воздействия, какова субординация различных факторов — на эти вопросы он не дает ответа.

Принципы психологической «реставрации» также остались неопределенными. Можно предполагать, что Гомперц под особенностями реакций философа имел в виду влияние на него общего уровня развития человеческого познания на том или ином историческом этапе, скажем известную наивность древнегреческих философов, вытекавшую из ограниченности научных представлений того времени. Но с другой стороны, трудность заключалась в том, что для «реставрации» каждой философской системы в отдельности необходимо было учитывать также и индивидуальные психологические особенности, которые не всегда доступны для исследователя.

Выделение нескольких факторов создает, конечно, предпосылки для установления некоторых связей философии с окружающей средой и внутренним миром философа, но понимание единства в развитии философской мысли в этом случае не достигается, так как сами фак-

торы действуют разрозненно. «Единый поток» оказывается скорее пожеланием, нежели реализованной в истории философии идеей.

Действительное единство достигается лишь в том случае, если из многих факторов, влияющих на развитие философии, выделяется один, который рассматривается в качестве определяющего. Но какой это будет фактор — вот вопрос. Некоторые буржуазные философы выделяли в качестве определяющего социальный, политический фактор. В этом отношении характерной является позиция американского историка философии У. Дюрана (р. 1885), который испытал влияние прагматизма.

В работе «Философия и социальная проблема» (1928) он рассматривает философскую мысль как продукт политических условий, существующих на том или ином уровне развития цивилизации. Он считает, что расцвет философии является выражением упадка цивилизации: философы пытаются решить проблемы, которые встают перед человеком, находящимся под давлением противоречий, рожденных обществом. Поиск выхода из трагической ситуации — вот что такое философия.

Философская мысль, согласно Дюрану, в своем движении проделывает длинный путь: вначале она исходит из природы и порождает натурализм, затем обнаруживает в человеке центральное звено природы и общества, порождая индивидуализм. Метания философии — это выражение назревающего краха существующих общественных порядков. «Когда говорят философы, — пишет Дюран, — боги и династии падают» (100, стр. 6). «История философии, — продолжает он, — есть по существу описание усилий великих людей предотвратить социальную дезинтеграцию путем создания естественных моральных санкций, замещающих сверхъестественные санкции, которые они сами разрушили» (100, стр. 7).

Дюран выступает как воинствующий антиакадемист, апеллируя к истории философии как отзвуку живейшей социальной борьбы. Он критикует абстрактный «историзм» как выражение безжизненного интереса к прошлому ради него самого. «Философия, — пишет он, — была жизненной в дни Платона; столь жизненной, что некоторые философы были сосланы, а другие умерщвлены. Никто и не подумает умертвить философа сегодня. Не потому, что люди стали более чувствительны по отношению

к убийству, а лишь потому, что не нуждается в умерщвлении то, что уже мертво» (100, стр. 218).

Однако философскому академизму Дюран противопоставляет не революционную, а реакционную философию. Он считает, что связь с жизнью обеспечивает прагматизм, и призывает философов с усердием служить господствующему классу.

Односторонняя социологическая интерпретация истории философской мысли неизбежно порождает противопоставление философии науке. Если философия есть реакция лишь на социальные проблемы в той или иной исторической ситуации, то вопрос о постижении объективной истины оказывается малозначащим, второстепенным, а на первый план выдвигается проблема разработки интегрирующего общество философского идеала. Однако если сводить роль философии к функции социальной интеграции, то история ее окажется историей философов, разрабатывавших произвольные спекулятивные конструкции. Именно по этому пути в конечном счете и пошел Дюран. Науку он отождествляет с аналитическим описанием, дающим знание, тогда как философия рассматривается им в качестве источника мудрости. «Философия, — по его мнению, — есть гипотетическая интерпретация неизвестного (в метафизике), или известного не точно (в этике и в политической философии)» (99, стр. 2). Она охватывает пять областей: логику, эстетику, этику, политику и метафизику, но в каждой области не столько фиксирует сущность действительного, сколько вырабатывает идеал: логика есть изучение идеального метода мышления, эстетика — идеальных форм, этика — идеального поведения, политика — идеальной социальной организации, метафизика же изучает «последнюю реальность всех вещей».

Философские концепции, согласно Дюрану, являются прозрениями гениев, вырабатывающих идеалы. Поэтому он предлагает изучать не столько философию, сколько философов. «Гений слышит обертон и музыку сфер; гений знает, что имел в виду Пифагор, когда говорил, что философия есть высшая музыка» (99, стр. 5). Тем самым философ превращается в оракула, видящего и понимающего то, что недоступно всем. Остается неясным, каково *объективное содержание* философских концепций, что̀ они отображают.

Разумеется, отдельные работы буржуазных историков человеческой мысли, анализирующие социальные условия развития философии, содержат элементы объективного исследования. Пожалуй, наиболее ярким примером этого является трехтомный труд американского историка В. Л. Паррингтона (1871—1929) «Основные течения американской мысли». Созданный в период созревания глубоких экономических и политических конфликтов в 20-е годы XX в. в США, этот труд извлекал немало уроков из идейной борьбы новейшего времени.

Паррингтон следующим образом формулирует исходный пункт своей методологии: «Я исходил из того, что правильное решение стоящих предо мной задач следует искать не на узкой стезе изысканий в области беллетристики, а на широком пути освещения политического, экономического и общественного развития нашей страны» (51, т. 1, стр. 33). Он стремится выделить наиболее существенные течения в истории американской мысли, будучи критически настроен по отношению к той рекламе, которая создавалась отдельным мыслителям при их жизни. За внешней шумихой он хочет обнаружить основательную работу человеческой мысли, заключающуюся в отображении определяющих развитие истории экономических и политических сторон общественной жизни. Он дает глубокие характеристики либерализма и пуританства XVII—XVIII вв., романтизма XIX в. и идейной борьбы в новейшее время. Политический подход позволяет ему оживить историю, показать актуальность воззрений идеологов колониальной эпохи, убедить читателя в том, что «устарела лишь внешняя сторона их убеждений, лишь форма, в которую облекались их аргументы, а по сути дела они бились в основном над теми же самыми проблемами, что стоят ныне перед нами и над которыми придется еще поломать голову нашим детям» (51, т. 1, стр. 31).

Хотя Паррингтон и испытал на себе влияние марксистской методологии, он не является марксистом. Он сторонник теории факторов. Интересно проследить методологические слабости его позиции. Для него история духовной жизни человечества как бы заключает в себе два взаимосвязанных полюса: среду и мысль, ее отображающую. Связь между ними оказывается лишь односторонней: среда формирует мысль. Все, что последняя содер-

жит помимо этого ее основного содержания, является несущественным, случайным. Именно поэтому у Паррингтона испаряется своеобразие отдельных форм общественного сознания — религии, философии, социально-политических идей, литературы и искусства. Они как бы сливаются воедино, поскольку основным в них является не форма, а содержание, те *идеи*, которые они в себе заключают. Говоря о роли американской литературы XIX в., Паррингтон пишет: «Мне хотелось бы откровенно сказать, что в выборе писателей... и в определении количества уделяемых им страниц я руководствовался тем, что́, с моей точки зрения, является исторической значимостью их произведений. Эстетические критерии интересовали меня мало. Я не стремился давать оценки тому или иному автору или углубляться в литературные достоинства его творчества, а хотел лишь составить себе представление об образе мыслей наших предков, показать, почему они писали именно так, а не иначе» (51, т. 2, стр. 5).

Идейные влияния рассматриваются Паррингтоном «макроскопически» — как влияния идей пуританизма, либерализма, романтизма, пронизывающих все области мысли.

Несомненно, в каждую эпоху существуют какие-то наиболее влиятельные, доминирующие идеи, но в каждой области духовной жизни они преломляются по-своему. Эта специфика исчезает при абстрактном подходе, не учитывающем опосредованность связи экономики и политики с человеческой мыслью, ее относительную самостоятельность.

Вульгаризация марксизма в истории философии

Марксизм дал научное объяснение истории философии. Популярность его породила в буржуазной и мелкобуржуазной литературе ряд работ, спекулирующих на идеях, близких марксистским. Крайнее выражение фальсификация марксизма в области истории философии получила в работах, возникших на почве эмпириомонизма А. Богданова.

Такова книга В. Шулятикова «Оправдание капитализма в западноевропейской философии. От Декарта до Маха» (1908). Шулятиков отстаивал принципы вульгарного

социологизма, утверждая, что «на умозрительных «высотах» буржуазия остается верна себе, она говорит не о чем ином, как о своих ближайших классовых выгодах и стремлениях, но говорит очень своеобразным, трудно понимаемым языком» (62, стр. 6). В каждой философской системе буржуазного мыслителя он усматривал картину классового строения общества, нарисованную с помощью условных знаков. Задача историка философии сводилась им к расшифровке таких знаков. Применяя в этих целях весьма простой «ключ» (философия определялась как наука об организаторах и организуемых, о «дирижирующих» центрах и «дирижируемой» массе), Шулятиков провозглашал, что концепция Спинозы — апофеоз поглощения производителей мануфактурным капиталом, концепция Лейбница — апофеоз организационного строительства мануфактуристов и т. д.

Г. В. Плеханов, критикуя Шулятикова, отмечал нелепость представления о буржуазной философии как персоне, которая все время «норовит в карман». Острую критику вульгарного социологизма дал В. И. Ленин. На полях книги Шулятикова он сделал большое количество пометок, характеризуя его взгляды как вздор, ребячество и фразерство. «Вся книга, — писал В. И. Ленин, — пример безмерного опошления материализма. Вместо конкретного анализа периодов, формаций, идеологий *голая фраза* об «организаторах» и до смешного натянутые, до нелепости неверные сопоставления.

Карикатура на материализм в *истории»* (12, стр. 474).

Различные варианты теории факторов породили серьезные трудности, которые тотчас же обнаружились, как только принципы ее были реализованы в ходе анализа эмпирического историко-философского материала. Эта теория требовала подхода к той или иной концепции как результату различных влияний, своеобразному синтезу воздействия географических, социальных, религиозных, правовых, эстетических, научных факторов. Философия рассматривалась как «дочь своего времени». Однако при этом возникала опасность крайнего релятивизма: история философии могла предстать как сумма мнений, имеющих значение лишь для своего времени.

Теория факторов заключала в себе и другие отрицательные стороны. Различные влияния на философию представляли собой цепь, состоящую из бесконечного чис-

ла звеньев. Поэтому исследователь, опирающийся на принципы этой теории и вместе с тем претендующий на полноту историко-философского исследования, оказывался в ловушке, из которой не было выхода, ибо определение одних влияний на философию тотчас же требовало определения предыдущих и так далее до бесконечности. Причем эта дурная бесконечность возникала как в «вертикальной» (исторической), так и в «горизонтальной» (влияния данной эпохи) плоскостях.

Теория факторов не решала вопроса о том, что представляла из себя та или иная философская идея: плод самостоятельного творчества философа или же фатальный результат внешних влияний. Если философская концепция должна рассматриваться как результат переплетения различных влияний, то роль философа оказывается незначительной, ибо он выступает в роли не творца, а, скорее, марионетки исторических обстоятельств.

Одна из основных трудностей теории факторов заключалась в отсутствии четкого и ясного понимания того, в чем источник единства истории, связывающий отдельные ее стороны.

Идеалистическая интерпретация единства истории

В буржуазной философии конца XIX — начала XX в. возникают попытки обнаружения единства истории. Каким путем буржуазная философия подходила к решению этого вопроса, можно проследить на примере эволюции взглядов одного из лидеров неогегельянского движения в Италии — Бенедетто Кроче (1866—1952).

Об историко-философской концепции последнего можно говорить лишь с известными оговорками. Кроче выступает против разделения истории на отдельные дисциплины: историю искусства, философии, экономики и т. д. (см. 90, стр. 55).

В 90-е годы прошлого столетия он отстаивает точку зрения, согласно которой история тождественна искусству. По его мысли, последнее не является ни средством получения приятных ощущений, ни репрезентацией натурального факта, ни конструкцией формальных отношений: оно есть интуитивное видение индивидуальности. Художник непосредственно видит и изображает эту индивидуальность, публика видит ее такой, какой ее представ-

ляет художник. История, по мысли Кроче, отличается от науки, поскольку она всегда имеет дело с конкретными фактами, и вместе с тем тождественна искусству, ибо подобно последнему она возникает из интуиции и репрезентации индивидуального.

Вместе с тем Кроче вынужден признать, что история включает в себя мысль и поэтому является особым видом искусства.

Позиция, которой он придерживается еще в своей «Эстетике» (1902), фактически означала, что историк подобно художнику должен сам творить историю, а публика должна видеть историю такой, какой она представляется историку. Исчезали, таким образом, критерии истинного и ложного понимания истории.

В «Логике» (1909) позиция Кроче выглядит уже иначе. Он выступает против традиционного деления сознания на идеи и впечатления (Юм), априорное и эмпирическое (Кант), полагая, что такое различение приводит к постулированию иррациональности фактов. Он утверждает, что существование индивидуального факта имеет резонные основания, поэтому индивидуальные и универсальные истины не два различных рода сознания, а лишь взаимопроникающие элементы последнего. Индивидуальные суждения истории, таким образом, универсальны, а философия с ее категориями оказывается интегральной частью исторического мышления.

Вся реальность, по мысли Кроче, есть история, а историческая наука — королева всех наук. История философии как бы растворяется во всеобщей истории. Субстанцией же последней оказывается дух.

Кроче подметил ряд тупиков, в которых оказалась буржуазная историческая наука. С одной стороны, он выступил против интерпретации истории как «хроники», т. е. превращения ее в сумму фактов, полностью освобожденных от философской интерпретации (Леопольд фон Ранке, Гумбольдт). Такого рода работ появилось немало, в том числе и в области истории философии. Кроче считал их выражением бессилия, банкротства разума. С другой стороны, он выступил и против своего рода мифологии, представлений о том, что история совершается согласно «мировому плану». Однако сам он, оставаясь на позициях идеализма и рассматривая работу истории как деятельность духа, оказывался в плену иллюзий. Духов-

ную и моральную свободу он считал стержнем, основой всей исторической жизни.

Если история философии является интегральной частью всеобщей истории в критическом смысле, то объективность и детерминизм при рассмотрении обеих исчезают. Коль скоро историк достигает тождества своего духа с индивидуальным и общим духом исторического процесса, он создает «подлинную» историю. Но в этом случае в действительности достигается лишь видимость объективности, ибо по существу точка зрения историка определяет характер изложения истории.

Идеалистический подход не дает реальных оснований для объективности исследования, освобождения его от произвола и субъективизма, поскольку не проникает глубже идей той или иной эпохи, которые нередко являются не чем иным, как выражением «извращенного сознания», отображающего действительность в «перевернутом», искаженном виде. Признание объективности, материальности основы истории является предпосылкой для освобождения историка от иллюзии, будто движение сознания полностью совпадает с реальным движением истории.

Как уже отмечалось, основная методологическая трудность, возникающая из теории факторов, заключается в том, что историк философии оказывается перед «дурной бесконечностью» связей и опосредований.

Поворот в сторону субъективистской интерпретации истории на первый взгляд «снимал» эту трудность, поскольку отправной точкой анализа оказывался субъект, а не объект. «Дурная бесконечность» объективных исторических связей перестала играть существенную роль, ибо наиболее важной теперь была сущность сознания, направленного на объект. Сознание отбирало в объекте нужный ему материал, осваивало, «оконечивало» его, и так возникало единство субъекта с объектом. Противоречие между исследователем и «дурной бесконечностью» факторов казалось ликвидированным.

Методология исторического идеализма все глубже проникает в различные области, в том числе в историю философии. Неокантианство, получившее широкое распространение во второй половине XIX — начале XX в., предприняло попытку применения идеалистической методологии для интерпретации истории философии.

§ 2. «Преобразующее понимание» истории философии

Неокантианская концепция исторического познания

Характерная особенность неокантианства состояла в утверждении отличия «трансцендентного» объекта от объекта «имманентного». Под последним неокантианцы понимали ту часть сознания человека, на которую направлена его мысль.

Риккерт во «Введении в трансцендентальную философию» подчеркивал, что в бытии «имманентного» объекта нельзя сомневаться, тогда как «трансцендентный» (находящийся вне сознания) объект фактически не существует для субъекта. Поэтому и историческую действительность, настоящее, прошедшее и будущее, неокантианцы рассматривали как факт сознания.

В силу единства субъекта и объекта историческое познание оказывалось для них не отображением объективной реальности, а «преобразующим пониманием». Понимание отличается от отображения: первое есть осознание феномена, не противостоящего ему, а неразрывно с ним связанного; второе направлено на «трансцендентный» объект, существование которого нельзя доказать. Понимание является преобразующим, поскольку первоначальные феномены сознания приводятся в определенную систему.

Неокантианцы противопоставляли естественные и общественные науки, полагая, что первые пользуются генерализующим, законополагающим, а вторые — индивидуализирующим методами. Они искусственно раздували реально существующие различия естественнонаучной и исторической методологии.

Неокантианская трактовка исторической науки была тесно связана с переоценкой истории философии. «История философии, — писал Виндельбанд, — подтверждает, что история есть царство индивидуальностей, неповторяющихся и обособленных единиц» (21, стр. 12).

Неокантианцы начали с переоценки истории философской мысли в XIX в. Они рассматривали развитие философии после Канта, логически приведшее к широкому распространению материалистических идей и возникно-

вению диалектического материализма, как «отход» от правильного пути. Они предлагали вернуться к исходному пункту, якобы заключавшему в себе основы истинной философии.

Несмотря на то что развитие наук и общественной практики подтверждало истинность материализма, неокантианцы стремились через произвольную интерпретацию истории философии проложить путь к оправданию идеализма как ценности, которая не может быть вытеснена материалистическим мировоззрением.

Фальсификация истории материализма у Ланге

Именно этой цели служила книга Фр. А. Ланге (1828—1875) «История материализма» (1866). Ланге, учитывая огромную популярность материалистических идей, признавал их роль в деле освобождения человеческого интеллекта от религиозных заблуждений. Вместе с тем он пытался доказать, что материализм — это исторически преходящая форма философской мысли, «первая, низшая, но сравнительно и самая твердая ступень философии» (43, стр. 723).

Ланге пытался «объединить» материалистические учения XIX в. с материализмом, который существовал до Канта. «Большинство наших материалистов, — говорил он, — будут a priori и прежде всякого рассмотрения дела склонны к тому, чтобы начисто отрицать связь своих взглядов с Ламетри или даже с древним Демокритом. Излюбленное мнение таково, что нынешний материализм есть простой результат новейшего естествознания» (43, стр. 390).

Именно против этого «излюбленного мнения» и восставал Ланге. Он намеренно игнорировал процесс развития материалистических идей, стремясь представить дело так, будто учение о неделимых атомах и сведе́ние человеческого сознания к машинообразной деятельности являются неотъемлемой частью всякого материализма.

Основная задача книги Ланге заключалась в том, чтобы представить кантовскую критику вольфовской онтологии в качестве полного гносеологического разгрома материализма.

Принижая материалистические стороны в философии Канта, он восстанавливал те элементы кантианской

философии, смытые волной, гегелевского идеализма, которые якобы «*прочно* устраняют материализм» (43, стр. 390).

Неокантианцы давали вольную трактовку естественнонаучных фактов, искажающую их подлинный смысл, и тем самым способствовали проникновению идеализма в естествознание («физиологический идеализм», «физический идеализм» и т. д.). Общественное развитие и успехи наук, однако, рождали новые принципы философского материализма, которые были сформулированы Марксом и Энгельсом.

Неокантианство не могло «устранить» материалистической философии, которая укрепляла свои позиции как в естествознании, так и в области общественных наук. Не случайно неокантианство к настоящему времени утратило свое былое влияние, тогда как позиции диалектического материализма значительно укрепились.

Неокантианская критика материализма восстанавливала в своих правах субъективизм историка философии, право «творить» историю философии согласно априорным правилам сознания. Неокантианцы ставили перед собой задачу установления *единства* истории философии путем переработки ее в соответствии с методологическими установками историка. Основная трудность заключалась для них в том, чтобы «переварить» историко-философские факты, представляющие в первозданном виде нечто хаотичное. «Преобразующее понимание» являлось, таким образом, процессом внесения смысла в якобы бессмысленный эмпирический материал.

Проблема метода истории философии для материалиста является проблемой обнаружения наиболее существенных общих связей и зависимостей в самом объекте. Она оказывается центральной проблемой историко-философского исследования, поскольку позволяет систематизировать все многообразие материала, устранить «дурную бесконечность» фактов, обнаружив основные законы развития философской мысли.

Для неокантианца данная проблема не столь уж существенна: он признает правомерность использования различных методов для аранжировки материала. Бесспорно для него лишь одно: история философии является синтезом имманентного материала и априорных правил историка.

В разнообразных интерпретациях истории философии у неокантианцев можно обнаружить общее, однако это общее не было выявлением объективной логики развития философской мысли; оно было связано с признанием философии Канта в качестве ключевого момента в эволюции философских идей.

Преувеличение роли Канта в истории философии неизбежно порождало антиисторизм, непонимание своеобразия различных исторических эпох.

Методологический плюрализм Виндельбанда

Наиболее ярко неокантианские принципы истории философии проявились в работах В. Виндельбанда (1848—1915).

Это один из наиболее влиятельных буржуазных историков философии второй половины XIX — начала XX в. Его работы, посвященные античной философии, философии нового и новейшего времени, получили широкое распространение и переводились на многие языки.

В «Истории новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками», законченной в 1878 г., он пришел к выводу, что «творческое значение философских методов, кроме редких исключений, довольно ничтожно» (20, т. 1, стр. IX).

Эта низкая оценка роли метода в творческом исследовании оказала влияние и на методологию, примененную самим Виндельбандом. Он не ставил перед собой задачи выработки монистической, последовательной в научном отношении историко-философской методологии.

Виндельбанд считает, что для изложения истории философии могут быть использованы культурно-исторический, прагматический и критический методы.

Культурно-исторический метод есть средство, с помощью которого можно дать анализ суммы исторически определенных культурных предпосылок, обусловивших потребность в той или иной философии. С другой стороны, философ — создатель своей философской системы, и поэтому не менее важен анализ психологических мотивов рождения философии, для чего используется прагматический метод. Историк философии вместе с тем не может быть безучастным наблюдателем философского движения, он должен выявить его смысл, критически его оценить,

определить логическую значимость философских идей. Здесь ему приходит на помощь критический метод.

Виндельбанд доказывает, что, начиная с эпохи Возрождения, разнообразные тенденции филологического, исторического, религиозного, юридического, естественнонаучного движения создали предпосылки для возникновения «современного» мышления.

Культурно-исторический подход играет ограниченную роль: он применяется вплоть до того момента, когда Виндельбанд подходит к центральному пункту — к Канту. Здесь он скорее апеллирует к личному гению последнего, нежели к тем объективным обстоятельствам, которые породили его философию. «Центральным пунктом философии Канта является его личность. Если кто-нибудь из великих мыслителей может служить живым доказательством того, что история философии есть не подобное тканью на ткацком станке нанизывание абстрактных идеальных необходимостей, а борьба мыслящих людей и что в каждой значительной системе мы имеем перед собой волнующие мир могущественные мысли в индивидуальной концентрации, то это именно Кант» (20, т. 2, стр. 3).

Философским языком «современного мышления» является критическая философия Канта, и поэтому история новой философии должна быть сориентирована на эту основную веху, естественно распадаясь на три части: докантовскую, кантовскую и послекантовскую.

Виндельбанд ставит задачу объяснить, почему значение философского миросозерцания Канта выходит за пределы его личности. «Философские системы,— пишет он,— вырастают не с логической, а с психологической необходимостью; но они изъявляют притязание на логическое значение. Поэтому они требуют одновременно прагматического и критического, причинного и телеологического рассмотрения. Их возможно понять и объяснить лишь из ассоциации идей, которые в этом случае носят не только индивидуальный, но и всемирно-исторический характер» (20, т. 1, стр. X).

На общие слабости прагматического подхода в свое время удачно указал Гегель, подчеркнувший, что прагматическая разработка истории становится вредной, когда она «делает притязающую на глубокомыслие попытку объяснить из случайных особенностей героев, из их якобы мелочных намерений, склонностей и страстей величай-

шие события истории» (24, стр. 26). Этот метод, по мысли Гегеля, низводит историю «до игры бессодержательной деятельности и случайных обстоятельств» (24, стр. 26).

Дополняя прагматическое толкование «критическим», Виндельбанд на «новой основе» возвращается к представлениям кантианцев XVIII столетия, к их попыткам установить единство философии и истории философии с помощью интерпретации последней как истории одной-единственной философской системы. Для него главным является проведение в истории философии определенной идеи, которая заключается в том, что «каждое направление новой философии есть нераздельная составная часть его (Канта. — *Л. С.*) системы» (18, т. 2, стр. 13).

Объективная логика развития философской мысли весьма сложна и многостороння, тогда как у Виндельбанда история философии превращается в историю одной-единственной секты. Богатство проблем, направлений, оттенков, точек зрения, борьба партий в философии — все это обеднялось, укладывалось в рамки априорной схемы. Понятно, что такая односторонняя картина не могла не вызвать иронические замечания по поводу неокантианского кулика, который не хочет ничего знать, кроме своего болота (см. 101, стр. 49).

Свою более позднюю работу «История философии» (1892) Виндельбанд строит по проблемам. Переход к проблемному методу историко-философского исследования был связан с ломкой старых представлений в естествознании и общественной науке, когда возникла настоятельная потребность в изучении истории проблем и понятий. В силу этого и появились многочисленные работы, анализирующие историю космологических представлений *, историю категорий *причинность* **, *бесконечность* ***, понятий *душа* ****, *история* ***** и т. д.

---

* *P. Duham.* Le Système du Monde. Paris, 1917.

** *F. Enriques.* Causalité et déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences, 1941; *H. Grünbaum.* Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen, 1899.

*** *J. Bloch.* Die Entwicklung des Unendlichkeitsbegriffs von Kant bis Cohen, 1907; *J. Cohn.* Ceschichte des Unendlichkeitsproblem, 1896.

**** *W. Ellis.* The Idea of the Soul. London, 1940.

***** *R. G. Collingwood.* The Idea of History. Oxford, 1951.

Виндельбанд подвергает критической переоценке представление об истории философии как едином, имманентном логическом процессе. «Связь в истории, — пишет он, — часто обрывается. В особенности это следует сказать об исторической последовательности, в которой возникли отдельные проблемы, так как тут почти никогда нельзя подметить такой имманентной внутренней необходимости» (21, стр. 11).

Виндельбанд считает, что культурно-исторические условия возникновения философских проблем не создают предпосылок последовательного, постепенного их решения. Напротив, он подчеркивает, что «крупные открытия и вопросы, поднятые специальными науками, стремления религиозного сознания, воззрения искусства, перевороты в государственной и общественной жизни дают философии внезапные толчки и создают новые стремления, выдвигающие ту или другую проблему вперед и забывающие другие проблемы» (21, стр. 11).

Такой подход создавал предпосылки для более строгого следования фактам, но идеалистические позиции Виндельбанда препятствовали научному подходу к изучению истории философии.

Человеческий разум, по его мысли, извечно содержит в себе клубок философских проблем, которые он пытается снова и снова решать, на каждом этапе истории опираясь на новый эмпирический материал. Признавая роль и значение культурно-исторического фактора как стимула для возникновения проблем, Виндельбанд в то же время неисторически интерпретировал и модернизировал историю философской мысли. Особенно рельефно модернизация выявилась в изложении античной философии, проблемы которой были поставлены в том ракурсе, в котором они возникли в новое время.

Кантианская идея о всеобщей и внеисторической форме человеческого рассудка была органически связана с методом имманентной критики, который был принят Виндельбандом. «Научная история философии, — писал он, — не должна довольствоваться поверхностным обсуждением философских учений. Она должна стоять на точке зрения имманентной критики, руководствующейся двумя принципами: формальнологической последовательностью и научным значением каждого взгляда» (21, стр. 15).

Подход к философским взглядам прошлого с точки зрения их формальнологической последовательности требовал воспроизведения их в «идеальном» виде, т. е. освобожденными от шероховатостей, формальнологических ошибок, несоответствия некоторых выводов исходным принципам. Однако формальнологическая последовательность системы не могла означать автоматического признания ее научной значимости. Вопрос о том, с каких позиций может быть достигнута научная оценка философских концепций, выходил за пределы формальнологического подхода.

Действительно, вопрос об оценке философии неразрывно связан с проблемой постижения истины, ибо история философии имеет научное значение постольку, поскольку она отображает действительность и является процессом формирования объективной истины. Но последняя не признавалась неокантианцами.

Для работ Виндельбанда характерна неопределенность в решении вопроса о соотношении философского сознания отдельных мыслителей с универсальным философским сознанием, с позиций которого рассматривается развитие философии. Признавая последнее и называя его «нормальным сознанием», «современным мышлением», он в то же время не дает достаточно четкого его определения. А между тем именно это универсальное сознание и является предпосылкой и исходным пунктом «преобразующего понимания» истории философии. Такая неопределенность не является случайной, ибо существовали два пути конкретизации данного понятия, каждый из которых заключал в себе глубокие противоречия. Если рассматривать универсальное философское сознание как плод личного гения Канта, то оно обретает эмпирическое существование, конкретность, но вместе с тем и историческую ограниченность. Действительно, развитие математики и физики XIX—XX вв. опровергло представления об априорности основополагающих понятий геометрии Эвклида и физики Ньютона. Стало быть, эмпирически существующая система взглядов Канта оказалась отнюдь не абсолютной, содержащей в себе ошибки.

С другой стороны, если считать универсальным философским сознанием не данную систему, а принципы кантианской философии в качестве принципов человеческого разума вообще, то встает вопрос об их природе. Для

идеалиста здесь неизбежен вывод о наличии субстанционального, определяющего самого себя духа, т. е. первый шаг по пути объективного идеализма гегельянского толка со всеми его противоречиями.

Некоторые неокантианцы сделали попытку понять историю философии с позиций субстанциональной трактовки философского сознания. Так, Ш. Ренувье объяснял движение философской мысли вечными антиномиями, присущими человеческому духу. Он доказывал, что последний содержит внутри себя противоречие между «свободой» и «детерминизмом», которое предопределяет возникновение различных философских партий и борьбу между ними.

Кассирер и его концепция символизма

В этом отношении представляют интерес взгляды представителя Марбуржской школы неокантианства Эрнста Кассирера (1874—1945). В книге «Проблема познания в философии и науке нового времени» (1906—1920) он проводит мысль о том, что гносеологическая проблема, ставшая центральной в философии Канта, является определяющей для развития всей философской мысли в новое время.

Проблемный подход выступает как исходная установка и в других его историко-философских работах. В книге «Руссо, Кант, Гёте» (1945) Кассирер полемизировал с представлением о том, будто характер той или иной философии определяется личностью философа. В частности, он проводил убедительную параллель между философскими взглядами Руссо и Канта, характеры которых были прямо противоположны. Кассирер указывал на то, что вся жизнь последнего была подчинена определенным принципам и правилам, тогда как первый никогда не мог действовать в соответствии с каким-то планом; по его словам, «как личности они не только принадлежат к различным полушариям globus intellectualis; до некоторой степени они составляют его противоположные полюсы» (78, стр. 55), но это не помешало *идеям* Руссо оказать глубокое влияние на формирование философских взглядов Канта.

Кант, хотя он и был весьма общительным человеком, воспринял идею «прекрасной души», которая, по мысли

Руссо, может быть создана лишь вдали от общества, в обстановке естественного уединения.

На Канта оказали влияние идеи Руссо о принципах социального устройства, о роли «универсального голоса» народа. Кассирер считает, что категорический императив Канта есть эхо идей Руссо.

Эти же мысли Кассирер излагает в более развернутом виде в работе «Философия просвещения» (1931).

Он противопоставляет интенсивное исследование проблем экстенсивному описанию, считая, что плодотворные результаты применительно к истории философии может дать лишь тот метод, «цель которого состоит не в описании голых результатов, а в освещении внутренних формирующих сил» (79, стр. VI).

Он пытается найти последние, рассмотрев «феноменологию философского духа», внутреннюю борьбу, посредством которой дух достигает ясности и глубины в понимании собственной природы и судьбы. Связь философии с историей, политикой, науками в интерпретации Кассирера выглядит таким образом, что философия формирует свою эпоху, определяет направление ее мысли. «Философия, — пишет он, — не может быть более отдалена от науки, истории, юриспруденции и политики; она — атмосфера, в которой они существуют и действуют» (79, стр. VII).

Мысль о том, что философские идеи определяют собой облик эпохи, была развита Кассирером в его работах «Опыт о человеке», «Детерминизм и индетерминизм в физике нового времени».

Он определяет *человека* как существо символическое. Он утверждает, что мифологические, религиозные, метафизические и научные понятия суть символы, принципиально идентичные и отличающиеся лишь по форме. Изменения символической формы мышления знаменуют собой смену этапов развития человеческого духа, а вместе с тем и человеческой истории.

Кассирер всемерно подчеркивает, что специфическая и наиболее существенная особенность символов человеческого мышления заключается в их гипостазировании, в том, что они становятся реальностью, обретают плоть и кровь. Обращаясь к истории науки, он пишет, что такие формулы, как формула Лапласа, являясь творениями ума, в то же время суть этапы формирования реальности. Во-

обще мышление схватывает бытие постольку, поскольку оно создает его, мыслительные акты суть вечные и истинные архетипы бытия (см. 80, стр. 3—16).

Такое утверждение не может быть оправдано ни исторически, ни по существу. Реальная история человеческого сознания — мифологического, религиозного, научного — не тождественна истории объективного мира — природы и общества. У истории нет архетипа, находящегося вне ее самой; ее самодвижение является единственной формирующей силой, не допускающей никакого раздвоения на реальный процесс и его идеальный перводвигатель.

Однако нельзя не видеть того, что концепция символизма, выдвинутая Кассирером, имеет определенные гносеологические корни. Человек в каждую историческую эпоху рассматривает мир через призму созданных им концепций. То или иное философское представление может исторически явиться предпосылкой возникновения нового в общественной жизни. В этом смысле философские концепции могут восприниматься как архетипы бытия, со сменой которых меняется строй эпохи. Психологическая иллюзия может быть и более глубокой, затрагивая сферу действительности вообще. Бытием для сознания человека является осмысленное бытие, а последнее облечено в форму философии.

Именно на этой почве и возникает иллюзия неразрывного единства субъекта и объекта.

Кассирер свел историко-философский процесс к иллюзиям сознания, не сумев подняться выше их, в силу чего и человек в его понимании выступает не как постигающий реальную действительность, а как воссоздающий ее в мире символов.

Проблема сознания

Иллюзорная интерпретация истории философии вытекала из исходного для неокантианцев понятия сознания. Они отличали последнее от абсолютного духа Гегеля. Сознание у них не включало в себя ту абстрактную структуру, которая предопределяла движение философии. Разум в их понимании находился где-то между абстрактным метафизическим абсолютом и эмпирическим философским сознанием. Виндельбанд считал правильной мысль Гегеля о том, что история философии есть движение разума. Однако он полагал, что представление,

согласно которому историческое движение философии определяется исключительно имманентной логической необходимостью, ошибочно. У Виндельбанда «всемирный разум» как бы соединялся с духовным складом, настроениями и капризами отдельных философов. Он создал предпосылки для интерпретации разума как безличного и в то же время включенного в эмпирическое сознание отдельных философов.

Эрих Франк (ум. 1949), один из последователей Виндельбанда, считает целесообразным сохранить понятие «духа» как выражение общности жизни людей, которая проявляется в философии, религии, науке, искусстве, морали, праве и т. д. «Дух» у Франка становится своеобразной субстанцией истории, определяющей общественное движение.

Субстанциональное толкование «духа» лишает его эмпирических оснований. Человеческий дух вообще, находящийся выше общественного сознания отдельных социальных групп, классов, индивидов и в то же время пронизывающий его, оказывается модифицированным метафизическим духом, от которого неокантианцы собирались освободить историю философии.

§ 3. История философии как история личных инициатив великих философов

Неокантианская попытка установления единства философии и истории философии с помощью «преобразующего понимания» не дала, да и не могла дать положительного результата. Так, Виндельбанд был вынужден признать, что в ходе развития философской мысли имеются многочисленные разрывы, своего рода иррациональные моменты, которые не поддаются объяснению с помощью априорных методологических правил. В связи с этим рождается тенденция снять указанную проблему, объяснив философские концепции потенциями духа отдельных мыслителей. Тем самым, с одной стороны, философы изолировались от окружающей среды, благодаря чему снимались методологические трудности «теории факторов». С другой стороны, историю философии,

казалось, уже не укладывали насильственно в априорную схему. Исследователь освобождался от всяких «макроскопических» историко-философских схем, обращаясь к анализу «микромира» отдельных философов, и создавал таким образом предпосылки для лишенного натяжек и не искажающего эмпирический материал истолкования концепций прошлого.

В конце XIX — начале XX в. во Франции появился целый ряд работ, объясняющих движение философской мысли индивидуальностью мыслителя, его неповторимым своеобразием. Индивидуальность при этом трактовалась как внутренне самодостаточная, определяющая эволюцию не только философии, но и истории. Альфред Фуллье (1838—1912) в своей «Истории философии» писал, что «причины исторических фактов состоят в господствующих в различные исторические эпохи идеях, а идеи, управляющие общественным движением, суть не что иное, как религиозные и научные представления» (58, стр. 3). Он считал главным при исследовании истории философии освободить философа от «тиранического воздействия окружающих обстоятельств» и выявить те идеи, которые являются выражением его подлинной сущности. «В мышлении философа, — писал он, — есть пункт, когда оно достигает высшей своей формы, проявляясь в своей сущности: его нужно угадать, потому что момент, когда философ превзошел самого себя, есть момент, когда он был именно самим собой» (58, стр. 6).

Для Фуллье подлинная сущность мышления философа является неповторимой. Поэтому история философии у него складывается из суммы индивидуальных озарений. Освобождение философа от внешних воздействий выдвигало на первый план его внутренний мир, его духовную инициативу. Именно это становилось основным предметом исследования. История философии, казалось, могла быть понята, коль скоро будет раскрыта тайна внутреннего механизма философского творчества. Вместе с тем создавались предпосылки и для оценки тех или иных философских систем в зависимости от того, насколько они соответствуют идеалу указанного творчества. Все основные методологические проблемы истории философии стали выглядеть в новом свете. Основная трудность состояла «лишь» в том, что философы прошлого принадлежали прошлому, их нельзя было воскресить и спро-

сить у них самих о секретах их творчества. Однако методологические установки требовали решения проблемы, и оно было найдено.

Бергсон о «тайне» философского творчества

В 1909 г. на конгрессе философов в Болонье с докладом о сущности философского творчества выступил Анри Бергсон (1859—1951). Он критиковал как абстрактное рассудочное логизирование научную методологию исследования историко-философского процесса, представление об истории философии как закономерном процессе объективного познания действительности. Он отрицал также возможность органического синтеза философских идей прошлого в некоторой более высокой концепции (см. 67, стр. 64). Он утверждал, что главным пунктом философского творчества является первоначальная, весьма простая по содержанию, но в то же время исходная интуиция, которая является скорее основой отрицания, чем утверждения. То, что характеризует ее, писал он, — «это мощь *отрицания,* которую она несет в себе» (67, стр. 19). Значение отрицательной интуиции, по Бергсону, состоит в том, что она как бы шепчет на ухо философу: «Невозможно» — даже тогда, когда разум и факты призывают верить, что это возможно, реально и определенно. Первоначальная интуиция есть некоторый образ. Бергсон иллюстрирует свою мысль на примере философской концепции Беркли. Он утверждает, что исходным для последнего образом, на который опиралась вся его концепция, было представление о материи как тонкой пленке, находящейся между богом и человеком, через которую бог «показывает» себя человеку.

Данный пример приводится Бергсоном в качестве иллюстрации принципиально нового подхода к анализу философского творчества. Во-первых, он не считает важным содержание взглядов философа, зафиксированное в текстах. Для него важнее подтекст произведений. Во-вторых, изучение философов прошлого не является постижением истины о реальном мире, окружающем человека. Философ, утверждает Бергсон, не стремится к синтезу частных наук, не стремится заставить их подчиняться; его цель — понравиться, дать людям радость.

Вряд ли кто станет отрицать, что философ в процессе творчества пользуется вспомогательными образами. Но они являются для него лишь одним из средств постижения основ бытия и познания. Выдавая за главное то, что является второстепенным, Бергсон ставил историка философии в затруднительное положение: последний должен был *угадывать* первоначальные интуиции, ибо практически невозможно реставрировать вспомогательные образы, если они не зафиксированы в текстах.

Но не в этом заключалась главная слабость интуитивного метода. Он приводил к отрицанию объективной логики развития философии, последовательности в постановке и решении проблем. Философские интуиции изображались как рождающиеся спонтанно, вне связи с общественной средой, окружающей философа, и культурными традициями.

Конечно, было бы огрублением реальной истории рассматривать смену философских систем как плавно восходящую линию. В ней существуют и «разрывы», обусловленные соответствующими историческими причинами. Однако в основном развитие философии характеризуется наличием внутренней логики, связью с предшествующими воззрениями. Между тем с точки зрения интуитивизма традиции являются иллюзией, скрывающей сущность философского творчества.

Переоценка роли традиций у Брейе

В работах почетного профессора Сорбонны Эмиля Брейе сделана попытка переоценить значение традиций в истории философии.

Брейе считал себя учеником Бергсона, подчеркивая то огромное влияние, которое оказали на него работы последнего, посвященные анализу природы мышления. Бергсон, по его мнению, наиболее полно олицетворял «весенний расцвет» буржуазной философии на переломе XIX и XX вв.

Исходя из философских принципов бергсонианства, Брейе и решает вопрос о сущности истории философии и философских традиций. Он подчеркивает, что исходным пунктом историко-философского исследования является личность отдельного философа. В своих «Этюдах», посвященных античной философии (1955), он склоняется к той мысли, что историк должен сосредоточивать внима-

ние на крупных философах, изучать ритм их мысли. «Для меня, — пишет он, — история философии есть прежде всего история духовных инициатив, а затем уже история традиций» (72, стр. 7).

Брейе с симпатией отзывается об «эрудитах», т. е. тех историках философии, которые нередко в ущерб осмыслению и пониманию занимаются сбором фактического материала. Точное следование фактам, детальное ознакомление с ними, по его мысли, позволяют установить ряд скрытых ранее связей и зависимостей, избежать идеи о «фатальности» прогресса.

Брейе отмечает и теоретические трудности, которые были порождены в ходе чисто филологической работы (Дильс) и простого описания историко-философских фактов (Ибервег). Филологический подход имеет тенденцию к использованию родства мыслей и формул, что нередко приводит к исчезновению различий между творцом и компилятором. Согласно Брейе, компиляторы, мелкие философы повторяют основные идеи своих учителей и таким образом возникает иллюзия того, что история философии является единым процессом, где каждое последующее учение связано с предыдущим. Но по существу идея непрерывности и фатальности философского прогресса, идея единства истории философии является априорной конструкцией, которая была влиятельна в XIX в. и не может быть принята в настоящее время.

Брейе отвергает историко-философскую концепцию Гегеля и учение Конта о последовательности фаз движения мысли. Он считает, что Гегель и Конт проводили идею единства истории философии в ущерб анализу фактической роли творчества отдельных философов.

Для Брейе накопление фактического историко-философского материала во второй половине XIX—XX в. выступает как постепенный процесс сбрасывания старой оболочки априорных концепций. В «Истории философии» (1938) он отмечает непоследовательность таких теоретиков, как Виктор Дельбос и Вильгельм Виндельбанд, которые учитывали наличие новых фактических данных, но вместе с тем пытались сохранить идею единства в развитии философской мысли. Их позиция выражает собой колебания перед опасностью быть неточными, с одной стороны, и утратить субстанцию истории философии — с другой.

Брейе порывает со старыми «предрассудками»; он считает, что история философии является свободным движением человеческого духа, не укладывающимся в априорные конструкции. Поэтому задача историка заключается не в конструировании, а в описании исторически сложившихся доктрин.

Брейе пытается выдать недостатки буржуазной историко-философской мысли конца XIX—XX в. за ее достоинства. Отсутствие цельных концепций, изучение отдельных философов прошлого, небольших периодов развития философии — все это объясняется специфическими особенностями истории философии как явления особого рода, не поддающегося единому теоретическому осмыслению.

В объяснении философского творчества у Бергсона и Брейе сохраняются два неясных момента. Нет четкого ответа на вопрос об истоках первоначальных философских интуиций, о их природе. Остается непонятным смысл изложения концепций философов прошлого. Что дает и чему учит описание личных духовных инициатив мыслителей, их сугубо индивидуальных философских миров? Не становится ли история философии бессмысленной, если мы отрицаем значение традиций?

Характерология как метод историка

В буржуазной литературе делались попытки обнаружить основу философского творчества в психологических особенностях философа. Психологический анализ личности применялся для объяснения как истории философии, так и истории литературы, ибо философия рассматривалась порой как род поэтического творчества.

При этом происходит постепенное освобождение методологии истории литературы от учета влияний социальных факторов, условий времени на творчество мыслителя. Это освобождение осуществлялось под флагом критики так называемого литературного номинализма. Соответственно отвергалась хронологическая периодизация по векам (XVI век — век гуманизма и реформации, XVII — классицизма и абсолютизма, XVIII — просвещения, XIX — романтизма и социальной активности), которая, несмотря на известную абстрактность, все же отражала связь между социальной историей и развитием культуры. Анри Пейр, например, вводит понятие «поко-

ление», полагая, что оно дает возможность более конкретно объяснить особенности духовного творчества на тех или иных этапах (см. 162). Поиски «конкретных» творческих импульсов неизбежно уводили от объективного исследования в сторону поисков особенностей национальных психологических структур (см. 81), общих структур личности и в конечном счете индивидуальных интуиций.

Учение о типах характеров (характерология) в ряде случаев рассматривается в качестве единственной методологической установки, позволяющей верно определить особенности творчества художника или философа.

Профессор философии в Алжирском университете Пьер Меснар сделал попытку применения методов «психологической анатомии» к изучению творчества Дидро. Он опирался на классификацию характеров, предложенную Ренэ ле Сенн в «Трактате по характерологии» (1945): эмоциональный-неактивный-первый (нервный), эмоциональный-неактивный-второй (сентиментальный), эмоциональный-активный-первый (холерик), эмоциональный-активный-второй (страстный), неэмоциональный-активный-первый (сангвиник), неэмоциональный-активный-второй (флегматик), неэмоциональный-неактивный-первый (аморфный), неэмоциональный-неактивный-второй (апатичный) (см. 156, стр. 39).

Меснар отмечает недостаточность этой классификации, так как, по его мнению, в истории существовали характеры, которые могут быть объединены лишь в дополнительные подгруппы, например: гамму живых сангвиников — лихорадочный (Вольтер), саркастический (Курье), острый (Монтескье); гамму спокойных сангвиников — циничный (Макиавелли), эпикурейский (Колетт), свободомыслящий (Анатоль Франс), мнительный (м-ль де Севинь) и т. д. Но даже дополняя общую схему системой различий, по его мысли, невозможно уловить единство, оригинальность, спонтанную активность личности. Это достигается лишь с помощью интуиции, проникающей во внутреннюю диалектику характера.

Каков же практический результат применения этой методологии? Вот пример. Освобождая творчество Дидро от социальных влияний, полагая личность в качестве определяющего начала в создании произведений философа, их формы и стиля, Меснар приходит к заключе-

нию, что «холерический характер Дидро является общим источником его беспокойной жизни и его оригинального творчества» (156, стр. 242).

Вполне допуская, что Дидро имел холерический характер, трудно, однако, согласиться с тем, что его материалистическое мировоззрение, требования психологической глубины и естественности в искусстве, единства нравственного и эстетического, т. е. узловые моменты его творчества, можно объяснить его темпераментом.

Прогресс науки, подъем политической активности третьего сословия — все это оказало определяющее влияние на творчество Дидро и других французских просветителей, и поэтому когда делаются попытки свести объяснение к анализу индивидуальных особенностей характера, то становится очевидным, что этот, казалось бы, наиболее «конкретный» подход является не чем иным, как абстрактной и ничего не объясняющей субъективистской интерпретацией.

Восстановление особенностей психологии философов, несомненно, имеет научный интерес, ибо дает возможность «оживить» общую картину историко-философского процесса, увидеть, как через индивидуальные особенности мыслителя реализуется общая закономерность эпохи. Но если главным в философе считать его характер, то история философии превращается в историю психологических особенностей отдельных философов.

Философское творчество как чудо

В Германии также появляются работы, объясняющие движение философской мысли личной инициативой великих философов. Их появление связано с усиливающимся влиянием принципов философии жизни. Некоторые немецкие теоретики выступили с критикой представления об истории философии как истории разума. Они видели основной источник рождения великих философских идей не в прогрессе разума, а в аффектах, страстях, волевых решениях.

Рихард Фалькенберг (1851—1920), автор «Истории новой философии», получившей распространение и переведенной в ряде стран, сближал философию с изящным искусством, полагая, что философские системы прошлого находят свое оправдание не в том, что они являются ступенями в постижении истины, а в том, что они обла-

дают внутренней ценностью как духовные конструкции, позволяющие пережить аффекты великого мыслителя. «Мировоззрения, вырастающие из духа времени человечества, как цвет общего культурного процесса, — писал он, — суть не столько мысли, сколько ритмы мышления, не столько теории, сколько пропитанные чувствами ценности способы воззрения, относительно которых можно, правда, спорить, которые можно предлагать и оспаривать на тех или иных основаниях, но нельзя подкреплять и ниспровергать какими-нибудь неопровержимыми доказательствами. Не только оптимизм и пессимизм, детерминизм и признание свободы, но и пантеизм и индивидуализм, идеализм и материализм, даже рационализм и сенсуализм имеют свои последние корни в аффекте и остаются в высшей инстанции, хотя они и работают средствами мышления, делом веры, чувства, волевого решения» (54, стр. IX). В его постановке вопроса есть и другая сторона — попытка преодолеть узость крайней индивидуализации истории философии, связать ее через личности философов с жизнью. Фалькенберг, опосредуя рождение философских учений страстями и аффектами философов, вместе с тем связывает эти страсти и аффекты с «духом времени», с объективными обстоятельствами их возникновения.

Попытка объединить два полушария — личность философа и безличную сторону истории философии — была сделана и Рудольфом Эйкеном (1846—1926).

Эйкен выступал против схематизации истории философии, полагая, что нивелировка личности философа приводит к превращению живого духовного развития в «бездушный культурный процесс» (108, стр. 1).

«Оживление» истории философии, по его мысли, возможно лишь на основе проникновения в индивидуальность философа, в то новое, что она несет с собой. Подчеркивание роли личности у него не случайно; оно мотивировано его представлением о том, что современная цивилизация якобы превращает человека в бездушный механизм, лишенный личной инициативы. Соответственно и взгляд на историю философии как культурно-исторический процесс оценивается им как продукт механической тенденции в современной культуре.

С точки зрения Эйкена, такой взгляд ложен и необходима новая интерпретация связи личности философа с

безличным содержанием истории философии. Последнее, по его мнению, не совпадает с объективным миром; оно находится над этим миром и в известном смысле над философами, в то же самое время совпадая с их мыслями. В него входит то, что вневременно в этих мыслях.

Эйкен осуществляет расщепление истории философии на личность философа и сумму идей; философов у него объединяет универсальность, всеобщность идей философии, но они сохраняют индивидуальность, так как применяют различные методы проникновения в сущность жизни. Роль мыслителей прошлого — Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля — заключается в том, чтобы открывать людям новые горизонты жизни, выходящей за пределы доступной всем действительности.

История философии превращается в историю идеалов, которая имеет ценность для разрешения проблемных ситуаций, когда прежние идеалы отмирают, а новых еще не создано.

В работе «Жизнепонимания великих философов» (1890) Эйкен пытается представить движение философской мысли как «общую работу человечества». Он утверждает, что развитие философии, возвышение философа до царства вечного совершается через своеобразный «прорыв» исторических обстоятельств — ничтожности человеческой личности, спешки жизни. Философ, стоящий над миром, является предметом поклонения Эйкена. Он считает, что историю философии как царство вечных идей нельзя правильно понять из анализа исторических обстоятельств. «Не может быть истинной истории философии, — утверждает он,—если наша жизнь и деятельность относятся исключительно к своему времени» (107, стр. 161).

Конечно, взгляды философов нередко выходят за пределы своего времени, но Эйкен вкладывает в эту правильную мысль неверный смысл. Философские воззрения прошлого сохраняют свое значение и в настоящее время в том случае, если они адекватно отражают объективную связь вещей. Эйкен же лишает историю философии подлинного объективного смысла. Единство ее он прослеживает путем выделения платоновского и аристотелевского типов философского творчества.

Следуя личностному подходу к истории философии, Эйкен давал субъективистскую трактовку и борьбы фило-

софских партий. Партии в философии, по его мнению, возникали тогда, когда личные взаимоотношения между философами перерастали в борьбу (см. 107, стр. 126). Таким образом, он прокладывал путь к «объективным» основаниям, к «субстанции» истории философии через своеобразную трактовку роли идей отдельных философов. Этот поворот к поискам «объективной» основы истории философии был высоко расценен его учениками и последователями.

Давид Эйнхорн (р. 1887), выступивший как систематизатор методологии истории философии Эйкена (1919), считал «огромным» практическое значение идей последнего для выхода из философского кризиса, который, по его мнению, заключался в чудовищном, донаучном хаосе мнений.

Эйнхорн фиксирует тот факт, что буржуазная история философии оказалась между Сциллой абстрактных конструкций и Харибдой простого описания. Заслугу Эйкена Эйнхорн видит в том, что он пошел по пути Больцано и Гуссерля в выделении сверхэмпирического «философского остатка», как бы находящегося над философами и в то же время являющегося действительностью их мышления. Отсюда вытекает формулировка основной задачи историка философии, состоящей якобы в том, чтобы через отдельных философов выразить философский объект, самое философию, ее общезначимость и движение (см. 101, стр. 33).

Эйнхорн подводил теоретическую базу под метод имманентной критики, который становился формой переоценки философских систем прошлого не с точки зрения здравого смысла, формальнологической последовательности или субъективного мнения историка, а с точки зрения сверхиндивидуальной субстанции философии.

Но какова же природа этой особой «субъективно-объективной» идеальной реальности? Можно ли объяснить ее существование научным образом? Эйнхорн не может рационально истолковать это парадоксальное явление и оказывается вынужденным признать наличие «чуда». Отвергая возражения всех возможных оппонентов, он пишет: «Они не знают, что истинная действительность заключается в чуде и что чудо становится действительностью» (101, стр. 188).

3. МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Обнаружение подлинной действительности в чуде не является эпизодическим явлением в современной буржуазной историко-философской мысли. Попытки осмыслить историю философии исходя из анализа факторов, «преобразующего» понимания, личных особенностей великих философов не дали искомого результата: казалось, она содержала в себе тайну, которую можно объяснить лишь тем обстоятельством, что ее движение обусловлено особого рода бытием, находящимся по другую сторону феноменального слоя, доступного историку философии. В этой связи вновь возникла метафизическая проблема, т. е. проблема «подлинного» бытия, «скрадываемого» видимым миром, а также методов его постижения. Разгадка ее, казалось, будет и разгадкой истории философии.

В буржуазной историко-философской мысли в связи с попытками решения этой проблемы выкристаллизовались две основные тенденции. Первая под влиянием кризиса гегелевского абсолютного идеализма стремится найти в иррациональном путь, ведущий к подлинному бытию;

в рамках ее возникли различные направления, критически переоценивающие принципы метафизики, на которые опиралась философия Платона. Вторая, напротив, рассматривает историю философской мысли как продолжение традиций спекулятивной философии, сохранивших свое значение и по сей день.

Борьба вокруг вопроса о метафизике уходила корнями в известную дискуссию между Гегелем и Шопенгауэром. Гегель считал, что вся действительность может быть понята исходя из разумной идеи, которая проявляет себя и в истории философии. Его оппонентом выступил Шопенгауэр, который 23 марта 1820 г. в своей лекции, прочитанной в Большом зале Берлинского университета, сделал попытку использовать эмпирический материал естествознания для опровержения гегелевского рационализма.

Для Шопенгауэра история отнюдь не была царством, где безраздельно господствует разум. Он не видит в ней никакого разумного плана, считая, что история дает лишь видимость нового, тогда как в ее основе лежит вечный волевой импульс, проявляющийся в хаосе столкновений.

Философия Шопенгауэра стала отправным пунктом для попыток рассматривать историю как продолжение зоологии, а также выводить из индивидуальной психологии социальную (см. 59, стр. 31—34). Критика рационализма становится одним из лейтмотивов развития буржуазной философии во второй половине XIX — начале XX в., оказывая влияние на интерпретацию эволюции человеческой мысли. Понимание истории философии как истории разумного осмысления мироздания начинает казаться буржуазным теоретикам не соответствующим «действительной природе» бытия.

§ 1. История философии как «самокритика» метафизики

В «Истории метафизики» Эдуарда фон Гартмана (1846—1906), вышедшей в 1900 г., со всей остротой был поставлен вопрос о необходимости пересмотра принципов прежних метафизических учений.

Гартман рассматривал историю последних, начиная с Платона, которого он оценивал как подлинного основоположника метафизики.

В Древней Греции метафизика, по мысли Гартмана, обнаружила противоречивые тенденции. С одной стороны, была сделана попытка слить ее с наукой (Аристотель), а с другой — произошло соединение двух линий — метафизической и религиозной — в системе Плотина. Последняя оказалась поворотным пунктом развития от греческой к средневековой философии.

В эпоху средневековья и в новое время, подчеркивает Гартман, метафизика имела наивную претензию — быть аподиктическим знанием a priori. Это была общая черта всех ее разновидностей, но тут-то как раз и заключалась коренная слабость, которая была раскрыта И. Кантом. Кант показал, что всякая априорная аподиктическая метафизика является фантомом и как наука невозможна (см. 124, т. 12, стр. 592).

Генеральный путь развития метафизики в XX столетии, согласно Гартману, должен заключаться в переходе от дедуктивного к индуктивному методу, что по значению якобы равно рождению химии из алхимии.

По пути создания новой, индуктивной онтологии пошел и Николай Гартман (1882—1950), немецкий неореалист. Он считал, что старый идеализм оказался непригодным для объяснения сущности человека и природы, не может дать положительного результата, несмотря на всю его штурмующую небо интеллектуальную метафизику (см. 125, стр. 225).

Отвергая априоризм и требуя, чтобы новая онтология создавала свои категории, «подсматривая» реальные связи действительности (см. 125, стр. 209), Гартман вместе с тем выступал за «преодоление односторонностей» материализма и идеализма. Он защищал идею о структуре реального мира как системе слоев, в которой высшие заключают в себе свойства низших, но не выводятся из последних.

В своих историко-философских работах он применял проблемный метод, полагая, что только последний дает возможность различить в истории философии вечное и исторически преходящее. С помощью такого подхода он пытался отделить идеи о «слоях» мира и отношениях между ними, высказанные прежними философами, от

системы их взглядов. Так, он отделяет взгляды Аристотеля на структуру души, взгляды Плотина на структуру мироздания от исходных идеалистических принципов их философии. Аналогичным образом рассекается и немецкий идеализм.

Во взглядах Эдуарда фон Гартмана и Николая Гартмана проявились различные тенденции в переформулировке исходных принципов метафизики, отразившиеся и на толковании истории философии. Вместе с тем их объединяло признание наличия иррационального в мире, находящемся по ту сторону сознания. Эдуард фон Гартман создал «философию бессознательного»; Николай Гартман утверждал, что отношения между «слоями» бытия не могут быть рационально истолкованы.

Между тем история философии является выражением рационального осмысления действительности. Поэтому естественно возникало противоречие между признанием иррациональности бытия и движением философской мысли. Если первое трансцендентно по отношению к последней, то последняя не может быть опосредована первым, понята через него.

Попытка сохранения принципов иррационализма и в то же время обнаружения путей «соединения» субъекта и объекта была осуществлена Вильгельмом Дильтеем, который полагал, что единство субъективного и объективного является предпосылкой создания «наук о духе».

Философия жизни и типы мировоззрений

В. Дильтей (1833—1911) в своих автобиографических заметках писал, что, когда он начинал свою деятельность в качестве философа, под ударами естественных наук исчезал гегелевский идеализм и на его место становился материализм. Выступая против последнего, Дильтей объявил свою философию противостоящей как натурализму, так и теологии и возникающей из стремления «познать жизнь из нее самой» (96, стр. 4). Жизнь охватывает настоящее, прошедшее и будущее, и, стало быть, нет ничего за ее пределами, что могло бы быть предметом философского рассмотрения.

Дильтей утверждал, что нам не известен реальный мир, существующий вне нашего сознания. Мы знаем о реальности лишь постольку, поскольку наша воля испы-

тывает наличие чего-то внешнего (см. 96, стр. 6). Жизнь для Дильтея есть единство воли и противостоящего ей, их синтез. Она включает в себя противоречие, порождающее деятельность воли, ее подвижность. Эта деятельность и зафиксирована в истории духа, через понимание которой мы одновременно проникаем в сущность жизни.

В отличие от Гегеля Дильтей считает, что дух не заключает внутри себя логической последовательности и поэтому не может быть постигнут чистым мышлением. Жизнь души с ее инстинктами, волей, чувствами, ощущениями, представлениями — вот что, по его мысли, составляет основной предмет философского исследования. Постижение жизни достигается не путем логического анализа, а через тотальность нашей душевной силы (см. 96, стр. 125). На первый план выдвигается психология как ключевая дисциплина, с помощью которой можно вжиться в духовные образования, рожденные жизнью души.

На основе эмпирического анализа Дильтей приходит к выводу, что душа реализует себя в некоторых конкретных формах, типах мировоззрений. Он выделял три таких типа. Первый из них — это материалистическое, или натуралистическое, мировоззрение, основными представителями которого являются Демокрит, Лукреций, Эпикур, Гоббс, энциклопедисты, современные материалисты. Сюда же Дильтей относит и позитивистов (Конт, Авенариус и др.). Второй — это объективный идеализм, в число представителей которого Дильтеем включаются Гераклит, стоики, Спиноза, Лейбниц, Шеллинг, Шлейермахер, Гегель и др. Третий — это так называемый идеализм свободы, представленный Кантом, Фихте, Мэн де Бираном, Карлейлем и др.

Дильтей выводил типы философского мировоззрения из «неизменной» психологической структуры человека и тем самым утверждал их «вечность» и равное право на существование.

Человек, по его мнению, является своеобразным архетипом всей истории, в том числе и истории философии, а духовное творчество—источником возникновения культуры наций, эпох и исторических периодов.

Но вместе с тем нельзя было уйти от вопроса о правомерности такого рассмотрения истории. Если речь шла об отдельном, индивидуальном, данном человеке, то вся

история оказывалась не более как его переживанием. Если же под субъектом истории подразумевался некий сверхперсональный «человек» вообще, то нужно было доказать реальность его существования.

Трудности возникали и в связи с дильтеевской интерпретацией истории философии. Так, материализм, с его точки зрения, следовало рассматривать как выражение сознания зависимости человека от природы, доминирования телесности, животного начала. Характеристика материализма, данная Дильтеем, совершенно не соответствует историческим фактам.

Материалистическое мировоззрение неразрывно связано с возникновением гуманизма, расцветом науки и искусства в эпоху Возрождения. Материализм был теоретическим знаменем борьбы передовых классов против обскурантизма в период подготовки Великой французской революции. Плеяда крупнейших материалистов — Д. Бруно, Б. Спиноза, Д. Дидро, П. Гольбах, Л. Фейербах, Н. Чернышевский — является примером беззаветного служения научной философии. О бескорыстии и преданности идее свидетельствует личная судьба Маркса, Энгельса, Ленина. Разве можно объяснить сформулированные ими принципы диалектического материализма из чувства «телесности», «доминирования животного начала»?

Из концепции Дильтея следует, что мировоззрение субъективного идеализма, так называемого идеализма свободы, соответствует чувству суверенного субъекта противопоставляющего себя в качестве господствующего начала всякой данности.

Объективный же идеализм «рождается» на основе чувства универсальной симпатии: философ как бы выходит за пределы связи с противостоящим ему миром, стремясь овладеть им окончательно.

В этом заключается, согласно Дильтею, противоречие старой метафизики, являющееся источником беспокойной диалектики, которая гонит философов вперед от системы к системе, пока они не осознают неразрешимость проблемы.

Дильтей, таким образом, признает, что прежняя метафизика заключает в себе неразрешимую проблему. Вместе с тем его позиция является апологией метафизического мышления. Действительно, коль скоро метафизика возникает на основе постоянного психологического свойства

субъекта, то она не может быть преодолена даже в том случае, если рационально постигнута неразрешимость ее основной проблемы.

Дильтей считал, что типы мировоззрения охватывают не только философию, но и поэзию и религию, являясь структурой духовной жизни вообще. Тем самым он прокладывал путь к оправданию религиозного миросозерцания. Дильтей пытается приукрасить антигуманистическую сущность теологии и ее философской основы — спекулятивного идеализма. Теология и идеализм отнюдь не возвышают человека, а, напротив, делают его рабом абстрактных сущностей, рожденных его воображением и служащих оправданию социального отчуждения.

Дильтеевская интерпретация «понимания» как переживания психологического подтекста философских учений прошлого исключала возможность их *научного* анализа, предполагающего не только осмысление того или иного учения, но и его оценку с точки зрения *адекватности*. Тем самым Дильтей лишает историю философии как науку ее *объективной* основы.

Типологический метод оказался удобным исходным пунктом для критики философии с точки зрения ее мнимой «неспособности» постигнуть вечную истину. Опираясь на него, современные теологи ищут новых путей обоснования правомерности религии.

Томист Алоиз Демпф (р. 1891), исходя из принципов типологии, представляет дело таким образом, что история философской мысли есть «самокритика философии», признание ее неспособности дать абсолютную истину.

В работе «Самокритика философии» он показывает, что в смене исторических эпох (греческой, эллинистической, патристической, арабской, схоластики, гуманизма и нового времени — на Западе, четырех эпох индийской философии и двух китайской — на Востоке) наблюдается «свечение» одних и тех же константных типов философского мировоззрения.

Демпф выделяет семь таких типов (моральный реализм, мистический реализм, критический реализм, субъективный идеализм, объективный идеализм, натурализм, материализм), полагая, что они не обусловлены ни историческими обстоятельствами, ни общественными отношениями, ни развитием науки, а являются вечными проявлениями человеческого духа. Вместе с тем он откровенно

заявляет, что история философии выражает наше свободное стремление к богу. Характерная особенность его постановки вопроса состоит в том, что он идет к богу, исходя из анализа человека: «Я стремился написать философскую антропологию, потому что учение о человеке является сегодня опосредствующим пунктом всех проблем» (93, стр. 1).

Экзистенция как ключ к истории философии

Действительно, в ряде направлений буржуазной философии XX в., в особенности в экзистенциализме, анализ человека становится исходным пунктом решения коренных философских проблем, в том числе и проблемы бытия. Этот подход приводил к переосмыслению основных категорий — материи, пространства, времени, которые рассматривались через призму переживаний субъекта. Субъективная интерпретация этих категорий, особенно категории времени, лежащей в основе истории как науки, не могла не повлиять и на методологию исследования истории философии.

Дильтей поставил вопрос о бытии как о жизни, сущность которой он обнаруживал в тотальности *души*. Экзистенциалисты делают дальнейший шаг, выдвигая на первый план при анализе бытия *существование* человека.

Экзистенциалистов не интересует история философской мысли сама по себе. Они считают *поверхностным* анализ истории философии, опирающийся лишь на фактический ее слой. Для них важно подняться над последним, постигнуть его смысл и сделать историю философии одним из измерений пространства, охватываемого человеческим существованием. Историк и история философии достигают таким образом слияния.

По видимости экзистенциализм протестует против академизма, т. е. бесцельной работы эрудитов, коллекционирующих факты, но не понимающих их значения. На деле, однако, он прокладывает дорогу для искажения объективного смысла истории философии.

В первой крупной историко-философской работе Мартина Хайдеггера (р. 1889) «Учение Дунса Скотта о категориях и значении» (1916) было подвергнуто сомнению наличие прогресса в области философии, аналогичного научному.

Рассматривая философию как «жизненную ценность», Хайдеггер выводил ее из «константной человеческой природы», подчеркивая, что вместо развития в ее движении мы наблюдаем процесс исчерпывания ограниченного круга проблем (см. 126, стр. 4).

Считая, что роль, которую играет время в истории философии и в процессе постепенного накопления знания по мере научного прогресса существенно различна, он пытался отойти от научного понимания времени и соотнести его определение с вечностью и неизменностью «человеческой природы».

В работе «Бытие и Время» (1927) Хайдеггер намечает основные пути так называемой исторической деструкции онтологии. Он подвергает критике прежние философские построения типа аристотелевской философии за то, что они создавали системы категорий, независимых от человеческого существования. Этот путь к постижению бытия, по его мысли, ошибочен, что и было показано Кантом. Правда, Хайдеггер не во всем согласен и с последним. Он считает, что, относя категории бытия лишь к человеческому сознанию, Кант ограничивал тем самым их действительное значение.

По мнению Хайдеггера, феноменологическая онтология преодолевает обе указанные ошибки. Используя метод Гуссерля, он создает «региональную онтологию» «человеческого наличного бытия», относящегося не к данному эмпирическому существованию, а ко *всякому* существованию человека в мире. Региональная онтология становится универсальной; более того, она оказывается своеобразной метафизикой, т. е. исходным пунктом учения о бытии.

Исходя из этого, Хайдеггер собирался осуществить критический анализ истории онтологии во втором томе «Бытия и Времени».

Он пытался пересмотреть итоги развития философской мысли в новое время и вернуться к первоначальной стадии развития греческой философии, когда якобы было сделано открытие, что сущность бытия заключается во времени.

Именно под этим углом зрения он анализировал философскую мысль античности. Считая неправильным ее обычное рассмотрение через призму работ Платона и Аристотеля, он выдвинул требование более «углублен-

ного» перевода фрагментов древнегреческих мыслителей, полагая, что в работах Дильса была осуществлена хотя и прекрасная с филологической точки зрения, но по существу неглубокая их обработка.

Хайдеггер утверждал, что последняя не коснулась главного, а именно особого смысла, который вкладывали греки в понятие «бытие». По его мнению, данное понятие, которым оперировал еще Гомер, следует интерпретировать в эсхатологическом плане.

Фактически он требует, чтобы исследователь уже в древнегреческой мысли искал предчувствий того, к чему пришел экзистенциализм в настоящее время.

Хайдеггер критикует объективные исторические исследования за односторонность, считая, что подлинное историческое мышление осуществляется путем выхода за пределы эмпирической истории. Под хронологией как выражением «временности» Dasein он ищет «Время», которое объединяет в себе прошедшее, настоящее и будущее, всевозможные проекции бытия и составляет сущность последнего. Бытие охватывается временем, в нем его начало и конец; время, таким образом, является основой всего, вечным первоначалом. В этих утверждениях Хайдеггер близок историцизму Дильтея, для которого жизнь была первоосновой именно потому, что включала в себя все три измерения времени. Подобно тому как Дильтей создал абстракцию жизни, Хайдеггер создал абстракцию времени, отвлекшись от его действительной сущности — как формы существования природы и общества. Поэтому его абстракция оказывается безжизненной, оторванной от подлинного бытия.

Хайдеггер каждый момент истории рассматривает в проекции на будущее. Поэтому история не совпадает с прошлым, она является будущим, «выглядывающим» из прошлого.

Конечно, прошлое подготавливает рождение настоящего и будущего и в этом смысле содержит их в себе как возможность. Однако Хайдеггер «усиливает» эту реальную сторону истории таким образом, что прошлое как бы в «готовом виде» содержит будущее, заключает в себе свою «судьбу». «Судьба» истории — это отнюдь не объективная необходимость, определяемая развитием материальных основ жизни общества, а, скорее, предначертание, которое следует выполнить.

Из концепции Хайдеггера логически вытекало признание «несущественности» рассмотрения эволюции философской мысли как следствия социальных и иных объективных исторических условий. Вместе с тем она не могла быть понята в своем существе и как история познания. Хайдеггер подготавливал совершенно новый взгляд на историю философии.

Человек, согласно хайдеггеровской интерпретации, как бы раздваивается между неаутентичным существованием, когда он превращается в неодушевленную часть окружающего его мира, и аутентичным, подлинным, когда он оказывается свободным от бремени повседневности, но в то же время опустошенным, находящимся наедине со своей свободой, охваченным чувством страха перед Ничто.

Ситуация человека является в известной мере и ситуацией историка философии: последний либо следует объективным историческим фактам, либо «освобождается» от их бремени и дает им такую интерпретацию, которая соответствует «действительной ситуации» философского творчества: философ выступает как свободный, поднимающийся выше повседневного существования гений.

Именно так ставит основной вопрос методологии исследования истории философии известный немецкий экзистенциалист Карл Ясперс (р. 1883).

Его философская концепция имеет ряд особенностей. Пожалуй, основное, что отличает его от Хайдеггера, — это непризнание идеи историцизма, которая для последнего была одной из руководящих.

Ясперс, как и Хайдеггер, противопоставляет, хотя и с оговорками, философию науке, но это противопоставление он осуществляет посредством не особого толкования историчности существования, а анализа непосредственной связи экзистенции, или индивидуального человеческого существования, с трансценденцией, или абсолютным бытием. Экзистенция для него неповторимое явление, столь же неповторимо связанное с трансценденцией. С его точки зрения, невозможно обнаружить органической, внутренней связи между экзистенциями, а стало быть, их исторические связи являются внешними, не выражающими их подлинного смысла.

Ясперс считает незначительным удельный вес логики и психологии в истории философии, ибо последняя не совпадает с историей науки. Философия, по его мнению,

в принципе не может иметь научного характера. Наука — явление общезначимое, ее логика универсальна, тогда как в жизни человека возникают ситуации, которые не поддаются научному толкованию. Именно здесь, как полагает Ясперс, наука и обнаруживает свою ограниченность, бывает вынуждена признать наличие чего-то такого, что не является и не может быть принципиально ее предметом, ибо в данном случае нужна иная логика, иные методы, индивидуальное озарение, соприкосновение с новым объектом. Так рождается философия, доступная далеко не каждому, а лишь тем великим личностям, которые вошли в контакт с трансценденцией, недосягаемой для научного познания и здравого смысла, и сумели зашифровать связь с нею экзистенции.

В истории философии меняются концепции, но нет прогресса; трансценденция остается тем же абсолютным, невыразимым в понятиях бытием, меняются лишь попытки философов ее выразить. Труд философа напоминает вечный и бесплодный труд Сизифа.

В силу самой природы истории философии, по мысли Ясперса, невозможно понять ее как целое, схватить ее в единой концепции. «История философии, — пишет он, — не может быть также изображена посредством непрерывного изложения единого и целого процесса, который нам не дан. Ибо историю невозможно обозреть. Мы находимся в ней. Мы видим ее, находясь в ней самой, а не из пункта, находящегося вне ее» (137, стр. 8). В историю философии можно лишь вторгаться при помощи определенных методических приемов. Можно, говорит Ясперс, выделить в ней исторический аспект (хронология, географические, естественные условия философствования и т. д.), фактический (сущность систем, проблемы философии и ответы на них), генетический (происхождение философии на каждом этапе), практический (осуществление философии в действительной жизни, ее практические следствия), динамический (философия как борьба духа, не заключенного во времени). Но эти аспекты, даже взятые в единстве, не могут, как он полагает, выразить подлинный смысл и значение философского творчества, ибо все они хотя и правомерны, но акцентируют внимание на объективном «слое» истории философии, тогда как последняя может быть верно понята лишь через личность философа, принимаемого как «чудо величия».

Установление основных этапов развития философии, определение соотношения законов преемственности и отрицания предшествующих концепций, национальных традиций и единства истории философии — все эти проблемы, с точки зрения Ясперса, утрачивают значение.

Он придает истории философии необычную форму. Всех философов он просто разбивает на три основные группы и ряд подгрупп. В первую он включает тех из них, которые преимущественно занимались человеком: Сократа, Будду, Конфуция, Иисуса. Во вторую включаются мыслители, которые так или иначе создавали философские системы и являются философами по общему признанию: Платон, Августин, Кант, Парменид, Гераклит, Плотин, Ансельм, Н. Кузанский, Спиноза, Ксенофан, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Бруно, Беме, Шеллинг, Гоббс, Лейбниц, Фихте, Абеляр, Юм, Паскаль, Кьеркегор, Ницше, Аристотель, Фома Аквинский, Гегель и т. д. В третью входят мыслители, которые философствовали, исходя из проблем той или иной частной области знания — поэзии, литературы, науки, жизненной и педагогической практики: Данте, Шекспир, Гёте, Достоевский, Кеплер, Галилей, Дарвин, Эйнштейн, Макиавелли, Руссо, Маркс, Цицерон, Вольтер, Сенека, Монтень, Эхнатон, Ашока, Фридрих Великий, Тертуллиан, Прокл, Вольф и др.

В итоге получаются три большие группы мыслителей без какой-либо органической связи между ними.

Вся концепция Ясперса основывается на признании наличия трансценденции, в то время как существование такого абсолютного бытия не доказано. Уже это делает ее проблематичной. Ясперс считает, что абсолютное бытие не нуждается в доказательствах, так как оно непосредственно «открывается» людям в особых «пограничных» ситуациях. Существуют положения, когда человек действительно обнаруживает свое бессилие, неспособность изменить обстоятельства — предотвратить смерть близких, изменить свое социальное положение, избежать смерти и т. д. Однако более строгий анализ их свидетельствует о том, что они поддаются изменениям: можно излечить тяжелобольного, можно изменить социальный статус человека в ходе революции и т. д. Значит, в «пограничных» ситуациях нет чего-то таинственного, абсолютного, неизменного, совершенно не поддающегося воздействию людей. Человек многого не знает, и это незнание может

породить у него ощущение наличия рока, довлеющего над ним и неподвластного ему. Но границы такого неподвластного отступают, они не *абсолютны*, и, значит, нет трансценденции, из существования которой исходит Ясперс. Поэтому «преодоление» традиционных проблем методологии истории философии осуществлялось им на основе ложной гипотезы.

Концепция Ясперса «атомизирует» историю философии, ликвидируя те реальные связи (социальные, национальные, идейные), которые возникли в ходе исторического движения философской мысли. Уже этот практический результат свидетельствует о том, что она противоречит реальной истории философии.

«Революция», которую осуществил Ясперс в историко-философской методологии, исходя из ложных предпосылок, порождает фетишизацию, обожествление ошибок и заблуждений философов прошлого, обусловленных исторической и классовой ограниченностью, поскольку великий философ выступает как пророк, каждое слово которого является шифром, наполненным таинственным смыслом.

Некритический подход к философии прошлого нужен Ясперсу для того, чтобы представить идеалистические и теологические концепции как подлинное откровение. Такая иллюзия может быть лишь принята на веру, она не выдерживает критики, и именно поэтому методы критического историко-философского исследования отвергаются Ясперсом как несоответствующие самой сущности философии.

Как Хайдеггер, так и Ясперс претендуют на создание новой метафизики, но их претензии опираются на весьма зыбкую почву, а их переоценка движения философской мысли является своеобразной подстановкой на место реальной истории философии фикций, ведущих к ее разрушению.

«Эмансипация» человека и история философии

Не случайно некоторые историки философии, используя принципы экзистенциализма, стремятся избегать абстракций, явно противоречащих действительному историко-философскому процессу. Они пытаются найти «реальные» человеческие силы, определяющие последний.

Одним из примеров такого рода подхода является концепция немецкого философа Курта Шиллинга (р. 1899).

Шиллинг выступил с критикой гегелевского историко-философского учения. Он считает весьма важной ту разрушительную работу, которую проделали по отношению к гегельянству Целлер, Эрдманн, Куно Фишер. История философии в его интерпретации выглядит как последовательность возникновения возможных форм существования человека. Какие же это возможности?

Шиллинг различает существование жизни в форме животного царства и в форме человеческого общества.

Животный мир непосредственно вплетается в природное целое и регулирует свою жизнедеятельность с помощью инстинктов. Животное не может выразить свое внутреннее состояние так, чтобы это было доступно для всех, ибо оно не обладает словом.

Человек же преодолевает безмолвие животного мира. Речь является своего рода пограничной зоной, как бы разрывающей единство мира, выделяющей человека из общей связи вещей. В этом разрыве Шиллинг видит рождение свободы, эмансипации людей от мира вещей.

Первая ступень эмансипации — это создание мифов, в которых фиксируется опыт человеческой истории, мудрость жизни и сущность которых заключается в *знании* смерти в отличие от ее *непосредственного переживания* животными.

Вторая ступень — переход от мифологического сознания к философскому. Шиллинг усматривает отличие философии от мифа и инстинкта в большей подвижности философского мышления. «Непосредственно в этом, — пишет он, — постоянно возможном прогрессе состоит экзистенциальное превосходство рационального опыта над мифом, культом, а также над немой, возвышающейся в своей очевидности и привязанной всегда к инстинктам мудрости животных и растений» (172, т. I, стр. 19). Принципиальное отличие философии от мифа и инстинкта ускользает от него, поскольку он видит в них одинаково правомерные экзистенциальные формы, различающиеся скорее внешне, чем по существу. Во всех них дана мудрость жизни, но в первой опосредованно, через рефлексию, а в последних непосредственно. При таком решении вопроса становится сомнительным превосходство философии над инстинктом и мифом.

Шиллинг выделяет четыре ступени развития философской мысли, которые ограничивают ее исторические измерения: греческая онтология, позднеантичное учение о трансценденции, средневековое освящение мира и познание мира в новое время на базе внутренней связи с трансцендентным. Оказывается, исторические формы существования философии определяются либо идеалистической метафизикой, либо религиозной идеологией.

Реакционность концепции Шиллинга ярко выражается в апологетике идеалистической философии как модели поведения человека, не отображающей объективную реальность, но определяющей практику.

Действительно, идеалистическая философия и религиозная идеология, являясь фантастическим, неадекватным представлением о мире, в то же время влияют на поведение человека. Буддизм, христианство, ислам оказали влияние на формирование психологии и поведения целых народов. Философы-идеалисты Сократ, Платон, Фома Аквинский, Гегель, Ницше, Хайдеггер также воздействовали на поведение определенных социальных групп. Это — исторический факт, и нет смысла его отрицать. Однако в силу ненаучности религия и идеализм, как правило, сковывали прогрессивную, революционную практику масс, являлись своего рода священной санкцией эксплуататорского строя.

Экзистенциализм в области истории философии порой рядится в тогу научной объективности. Так, итальянский экзистенциалист Н. Аббаньяно в своей «Истории философии» объявляет важнейшим признаком серьезности теоретического исследования осторожность критики, терпеливое исследование текстов. Но эти требования не могут быть органически увязаны с его основными методологическими установками. Он считает, что в философии нет и не может быть объективной истины, а поэтому и не следует рассматривать историю философской мысли как процесс формирования «универсального тела истины».

Для Аббаньяно история философии предстает как сумма философствующих личностей, постоянно диалогизирующих друг с другом. Такое понимание оказывается исходным пунктом для оценки роли того или иного философа. По мысли Аббаньяно, историческое значение мыслителя не может быть оценено по тому, какое количество истин он внес в научное познание. Оно определяется

тем, какое влияние он оказал на философский диалог, насколько значительный толчок дал для появления новых концепций.

Несомненно, что значение философа должно оцениваться и по его воздействию на ход философского прогресса. Но противопоставление его влияния и объективной истинности его воззрений не верно: первое, несомненно, зависит и от последнего.

Аббаньяно считает, что через историю философии мы главным образом стремимся понять себя и других. В ней нас интересует то, что она может дать нам, способствуя решению проблем нашей личной судьбы. Но в этом случае объективный подход к исследованию истории философии, естественно, подменяется отбором того, что нужно субъекту.

Псевдогуманизм буржуазных философов и задачи истории философии

Методология экзистенциализма нередко оправдывается ссылками на «особые задачи» современных философских, в том числе и историко-философских, работ. Экзистенциалисты претендуют на роль философов, «спасающих» человека. При этом одни видят спасение в критике разума, другие считают такую критику опасной. В этой связи обнаруживаются и расхождения в оценке интеллектуального наследия человечества.

Американский философ Вальтер Кауфман (р. 1921) выступает с критикой некоторых реакционных сторон экзистенциалистской философии, считая, что следует отбросить «глубоко неправильные методы и опасное пренебрежение к разуму, которое так выступает в экзистенциализме» (140, стр. IX). Он критикует также и Тойнби за недостаток, который присущ еще в большей мере экзистенциалистам, — стремление стать больше, чем историком, а именно пророком. Отрицательную реакцию Кауфмана вызывает априорное провозглашение Тойнби исторических предвидений без достаточного их фактического обоснования.

Он правильно подчеркивает, что макроскопические схемы, которые применяет последний, пользуются известным успехом лишь в силу настроения, тоски по теории на Западе. Однако пренебрежение к фактам приводит к

тому, что Тойнби не возвышается над обычным историком, а опускается ниже его.

Что же предлагает сам Кауфман? Он по сути дела стоит на позициях интеллектуального элитизма, считая, что массы равнодушны к философии и склонны к религии. История философии — это интеллектуальная история социальной элиты, — вот вывод, к которому он близок. Кауфман подходит к этой истории как к объекту, с помощью которого историк может возродить для избранного круга некоторые тонкие мысли и представления философов прошлого.

Такой историк чувствует себя в пустыне, у него нет широкой, массовой аудитории, его не сопровождают восторженные крики толпы, но он чувствует себя внутренне удовлетворенным тем, что находится в гармонии с лучшими умами человечества.

Кауфман акцентирует внимание на личности и считает себя «реставратором» подлинного человека. И история философии рассматривается им под углом зрения восстановления подлинного значения личности философа.

Внешне эта «борьба за личность» как будто сходна с гуманистическим движением эпохи Возрождения, однако по содержанию она противоположна последнему. Гуманизм Возрождения разбил сковывавшие человеческий разум схоластические цепи, слепую веру и преклонение перед авторитетом церкви. Эта очистительная работа не была чисто отрицательной: она породила науку и технику, усилившие во сто крат могущество человека, опирающегося на авторитет разума.

Борьба современной буржуазной философии за «свободу» человека ставит рамки науке и разуму: она направлена против научного диалектико-материалистического мировоззрения, ставшего духовным оружием масс, идеологией прогрессивных сил современного мира.

Итак, экзистенциалистская «реконструкция» движения философской мысли, попытки определить ее смысл через посредство трансценденции оказались разрушительными для истории философии.

Экзистенциалисты не дают ясного и четкого определения природы трансцендентного мира. Историк философии — экзистенциалист утрачивает точку опоры для анализа и оценки философских учений, которые предстают перед его взором как сумма загадок.

Попытки экзистенциалистов найти предпосылки возникновения и развития философии в особенностях человека порождают поверхностные, идеалистические концепции: человек мыслит, обладает самосознанием, диалогизирует — и это-де основа истории философии. Но основная проблема остается нерешенной: почему человек мыслит так, а не иначе?

§ 2. История философии как история метафизики

Источник неопределенности в трактовке трансцендентации у экзистенциалистов заключается в иррационализме. Многие из них рассматривают кантовскую критику метафизики как критику рационализма вообще, как доказательство «неспособности» разума постигнуть непротиворечивым образом сущность бытия.

Некоторые буржуазные философы, в особенности примыкающие к томизму, придерживаются той точки зрения, что Кант обнаружил «слабости» разума, эмансипировавшегося от веры. С их точки зрения, союз веры и разума позволяет постигнуть сущность бытия как божественного творения, наполнить бытие глубоким содержанием, а стало быть, и восстановить метафизику в ее правах.

В этой связи по-иному встают и основные методологические проблемы истории философии. Проблема философских традиций оказывается проблемой синтеза спекулятивных метафизических концепций, выделения из этих «вечных истин», соответствующих божественному объекту. Смысл же истории философии не следует искать в ней самой. Она получает его из *внешнего* по отношению к ней источника, в силу чего цель полагается не в завершающей абсолютной системе, а в боге.

Попытка установления «единства» религии с наукой была осуществлена еще в конце XIX в. Артуром Древсом (1865—1935). В работе «Немецкая спекулятивная философия со времени Канта» (1895) он утверждает, что конечным стремлением науки является стремление к метафизике, включающей в себя религиозное сознание.

История немецкой спекулятивной философии служила для Древса средством обоснования теизма как последней опоры «нашего идеального добра» (см. 97, стр. VIII). Всю

историю философии он рассматривает под углом зрения борьбы пантеизма с теизмом, которая в конечном счете переходит в борьбу атеизма с теизмом, поскольку истина пантеизма заключается в атеизме.

Древс обнаруживает определенную слабость спекулятивной философии в борьбе с атеизмом: она не может «уложить» всю бесконечную действительность в рамки спекулятивно созданного абсолюта. Рождается противоречие между метафизической спекуляцией и морем неосознанного.

На вопрос о том, как ввести в берега спекулятивной философии море реальной действительности, немецкий идеализм так и не дал удовлетворительного ответа. Не случайно Древс считает, что теизм — это задача, лежащая в сердце.

Он фактически признает, что теизм не может быть обоснованной доктриной и вынужден для его сохранения *ограничить* разум религиозным чувством.

Ограничение разума во имя веры в той или иной форме является характерной особенностью методологии тех, кто считает историю философии историей метафизики. Оно позволяет произвольно обращаться с историко-философским материалом, отбирать из него то, что представляется наиболее важным и существенным историку, придерживающемуся идеалистической точки зрения, изолировать традиции идеализма от общего хода развития философской мысли, представить их в виде вечных идей, не утративших своего значения до настоящего времени.

История философии как история идей

В XX в. среди буржуазных философов получило распространение требование возврата к философским принципам Платона. Альфред Уайтхед (1861—1947), например, видит историческое оправдание возврата к спекулятивной философии в том, что она создает логически необходимую систему общих идей, в терминах которой можно интерпретировать каждый элемент опыта. История западной философской мысли рассматривается Уайтхедом в качестве суммы добавлений и примечаний к Платону. Подобные утверждения встречаются и поныне. Соответствующие настроения привели к попытке методологически обосновать правомерность рассмотрения истории духовной

жизни общества как истории вечных идей, независимых от материального мира и общественных отношений.

В США в 20-х годах под влиянием философии критического реализма возникло такого рода направление, которое возглавил Артур Лавджой. Лавджоя считают зачинателем новой дисциплины, так называемой истории идей, которая претендует на реконструкцию всех исторических наук. Он опубликовал большое количество работ, в которых попытался сформулировать методологические принципы этой дисциплины, а также применить их на практике *.

Возникновение истории идей Лавджой рассматривал в качестве неизбежного результата развития исторических наук. «Я верю, — писал он, — что не будет ошибочным утверждение о том, что растущая специализация действительно «превратилась» подобно категории гегелевской логики в свою собственную противоположность и теперь закономерно возникает требование большего исторического синтеза» (146, стр. 6).

Развитие исторических наук действительно требовало их синтеза, ибо нельзя правильно понять историю философии без учета таких наук, как история экономики, политики, религии, искусства и т. д. Однако Лавджой, говоря о синтезе, имел в виду не столько использование данных, доставляемых смежными историческими дисциплинами для более глубокого понимания закономерностей развития философии, ее движущих сил, сколько формальнологическую операцию: выделение из всех указанных дисциплин общих понятий, которые они используют, и их семантический анализ.

Он считал такого рода исследования чрезвычайно важными, ибо они, по его мнению, давали возможность уточнить понятия, избежать двусмысленности «модных словечек», освободить исследователя от эмоционального субъективизма и т. д.

Лавджой выделял так называемые атомарные идеи и пытался дать историю некоторых из них. Помимо этого им выдвигалось требование проследить рождение «сложных идей» из атомарных, которое понималось как своего

* Начиная с 1923 г. при университете Джона Гопкинса шесть раз в год заседает Клуб истории идей, где заслушиваются теоретические доклады. Выпускается специальный журнал — «Journal of the History of Ideas».

рода математическая операция простого сложения. Он изучал многочисленные значения понятия «природы», пути рождения такого понятия, как «рационализм Просвещения», проводил смысловую параллель между деизмом и классицизмом и т. д.

С помощью методологических принципов «истории идей» он рассматривал произведения европейской литературы («Потерянный рай» Мильтона), воззрения философов и литературных критиков (Руссо, Даламбер, Дидро, Гердер и т. д.). Эти исследования действительно могли помочь уточнить смысл тех или иных понятий, употребляемых в различных исторических дисциплинах. Но вместе с тем метод Лавджоя обрекал исследователя на антиисторизм. Лавджой подчеркивает неизменность атомарных идей; их история оказывается своеобразной «переменой мест», переходом из одной сферы в другую и соединением друг с другом.

Он восстает против новизны философских систем, объявляя ее кажущейся: «Кажущаяся новизна многих систем вытекает лишь из новизны применения или комбинирования старых элементов, которые в них входят» (147, стр. 4).

По мысли Лавджоя, древнегреческий идеализм заложил основы спекулятивной трактовки универсума, которая сохраняет свое значение на протяжении всей истории философии. Именно платонизм является основой западной мысли, ее отношения к богу.

Лавджой представляет в искаженном свете тот факт, что XVIII и XIX вв. характеризовались философской борьбой материализма, стоявшего не на почве платонизма, а принципиально отвергавшего его, против религии и спекулятивного идеализма, являвшегося своего рода рациональной теологией. Для него эта борьба была выражением стремления «примирить» вечного бога с временным.

Лавджой допускает, что метафизические концепции могут быть всего лишь плодом воображения, но при этом подчеркивает, что они коренятся в западных традициях и весьма «полезны» для современной цивилизации. Ссылаясь на исторический опыт, он пытается убедить читателя, что нередко именно ошибочные концепции вели к истине. Верно, конечно, что философские заблуждения порой ведут к постижению истины, но Лавджой под исти-

ной имеет в виду бога. Он превращает историю идей в форму оправдания теологии.

«Единство» науки и теологии — искусственное явление, и попытки сделать его основанием теории бесплодны. Почти сорокалетнее существование основанного Лавджоем направления не дало каких-либо существенных практических результатов: синтез исторических дисциплин остался призывом, которому по существу никто не последовал, ибо требование абстрактного единства понятий мало что давало исторической науке.

Одновременно обнаружился глубокий теоретический кризис направления, его бесперспективность. Об этом, в частности, свидетельствует выступление Филиппа Винера на страницах журнала «Journal of the History of Ideas». В своей статье «Некоторые проблемы и методы истории идей» Винер, будучи сторонником Лавджоя, вместе с тем вынужден признать, что основанное последним направление до сих пор не ответило на ряд коренных проблем истории философии как науки и в настоящее время продолжает стоять лицом к лицу с ними: не выяснен характер и природа влияния внешних факторов на историю идей, не выделены критерии прогресса и не установлен сам факт его существования, не разработаны основы моральных и иных оценок, не определено влияние личности (см. 183).

Это правильная констатация теоретического кризиса «истории идей», но Винер умалчивает о том, что данный кризис является неизбежным следствием исходных антиисторических установок Лавджоя.

«Вечная философия» и история философии

Лавджой считал новизну философских идей «кажущейся». Но такое представление явно вступает в противоречие с фактом развития философии. Этим отчасти объясняется сравнительно незначительное влияние методологии «истории идей» на буржуазную историко-философскую мысль.

Гораздо более влиятельна томистская методология, которая пытается примирить признание «вечной философии» с эволюцией философских идей. Утверждение «вечной философии» рассматривается томистами как средство ликвидации «духовного кризиса» XX столетия.

Решение этой проблемы натолкнулось, однако, на серьезные трудности. Логика развития философской мысли и науки привела к преодолению схоластики и подорвала веру в незыблемость идей христианства. Поэтому для томистов возникла задача переосмысления истории философии, выдвижения новых критериев оценки философских традиций прошлого.

Томисты используют различные методологические приемы, сохраняя, однако, общую цель, которая заключается в том, чтобы обнаружить идею христианства в движении философской мысли.

В Западной Германии и Австрии некоторые неотомисты ассимилировали неогегельянское представление об истории философии как истории духа. Оно имеет хождение до сих пор. Так, Герман Глокнер (р. 1896) в своей работе «Философское введение в историю философии» проводит мысль о том, что философия не может быть поставлена в ряд наук, изучающих реальный мир. По его мнению, философия имеет дело с принципами объективности, с возможностью бытия в мире, со свободной творческой основой всего (см. 118, стр. 7).

Исходя из этих методологических позиций, Глокнер видит в истории философской мысли лишь постоянное воспроизведение одной и той же задачи, сменяющие друг друга попытки постигнуть абсолютную действительность.

Он говорит о своем стремлении к номинализму, считая, что современная философия «преодолела» веру Канта и Гегеля в человека и человечество вообще, объявила единственно реальными расы, народы, поколения, отдельных индивидов. Однако, говоря о номиналистических тенденциях, Глокнер вместе с тем требует «уметь видеть» за историческими фактами нечто большее, чем они в действительности из себя представляют. Историк философии должен обладать художественным воображением, чтобы понять историю философии как историю «приключений духа» (см. 118, стр. 94).

Такое понимание было использовано томистами для религиозных спекуляций. В «Истории философии» (1953) Иоганна Хиршбергера подвергаются критике «крайние» толкования истории философской мысли, в которых либо много фактов и мало философии, либо, наоборот, много философии и мало истории (см. 130, т. I, стр. V). Хирш-

бергер считает историю философии наукой, которая не должна подменяться «произвольными фантазиями» историка. Однако сам он исходит при ее интерпретации из понятия «духа», не объясняемого сколько-нибудь вразумительным образом.

Хиршбергер видит задачу историка философии в том, чтобы в противоположных устремлениях духа выделить «общую» позитивную струю. Это общее он находит у Платона и Аристотеля, у Августина и Фомы (см. 130, т. II, стр. V). Акцентируя внимание на единстве идеалистической традиции, он проходит мимо борьбы материализма с идеализмом и даже пытается представить диалектический материализм как разновидность идеалистической философии — прагматизма (см. 130, т. II, стр. 431).

Борьба философских направлений для Хиршбергера не столько борьба партий, сколько конкуренция различных точек зрения в рамках общего идеалистического мировоззрения. Поэтому «снятие» борьбы партий в философии теоретически не представляет для него особых трудностей, но осуществляется оно исходя из ложной предпосылки. Нельзя пройти мимо того факта, что в истории философской мысли в античности первостепенное значение имела борьба линии Демокрита и линии Платона, а не платонизма и аристотелизма. Аналогичным образом в эпоху средневековья борьба августинизма и томизма не была чем-то основополагающим. Основной конфликт состоял в другом: нарождающееся в номинализме материалистическое мировоззрение, принципиально отвергающее религиозную схоластику, было антиподом религиозной философии в любой ее форме.

Томисты используют представление об истории философии как истории «духа» для объединения различных идеалистических учений прошлого на религиозной почве, для борьбы с материализмом, который рассматривается как источник современных «духовных конвульсий».

Иоганн Фишль в 1950 г. совершенно откровенно формулирует эту задачу. Он считает, что в современных условиях, когда народы Европы не знают, за что они борются, когда их со всех сторон подстерегают различные опасности, задача состоит в преодолении индивидуализма, порожденного якобы культурой, в достижении внутреннего единства общества. История философии должна создать предпосылки для возникновения «объединяющей»

идеологии, соединяя учения отдельных философов в общую духовную структуру.

Фишль не считает этот замысел искусственным или утопичным. Он утверждает, что помимо закона сохранения материи и энергии имеется еще и закон сохранения идей (см. 112, т. 2, стр. VI), в силу которого современная духовная жизнь является синтезом прошлого, результатом многократных «снятий» ранее существовавших односторонних философских систем.

В действительности в истории философии действует закон отрицания отрицания, который нельзя подменять «законом» Фишля.

Закон отрицания отрицания в том виде, как его сформулировал Гегель, должен был отобразить *объективную* логику развития философской мысли. Она приводит в настоящее время к выводам научной, материалистической философии. Между тем Фишль отрицает такую объективную логику. Он стремится удержать те философские идеи, которые ему симпатичны, и этот субъективный подход оправдывает ссылкой на «закон» сохранения идей.

Более «строгие» томисты не принимают указанного «закона». Они склонны канонизировать учение Фомы Аквинского, считая его подлинно христианской, «вечной философией», а развитие философской мысли, начиная с эпохи Возрождения, рассматривают в основном как отклонения от правильного пути. В их представлении «христианская философия» является кульминацией всей истории философии.

В связи с этим закономерно возникает вопрос о правомерности указанного понятия. Существование христианской апологетики, конечно, не вызывает никакого сомнения. Но правомерно ли с теоретической точки зрения существование «христианской философии»? Этот вопрос ставился некоторыми буржуазными теоретиками, в частности Эмилем Брейе (см. 166). Действительно, «христианская философия» опирается в конечном счете на откровение; философия же исходит из опыта и доводов разума. Как соединить откровение с опытом и разумом? — такой вопрос возник перед томистами.

Попытка дать ответ на него была сделана Жаком Маритеном (р. 1882) еще в 1931 г. в специальном докладе, зачитанном на конференции в Лувенском университете. Отстаивая позиции «христианской философии», Маритен

выступил против «крайностей» в решении данной проблемы. Он весьма сочувственно оценил выступления таких идеологов христианства, как кардинал Дешамп, отстаивавших необходимость восстановить апологетику, свободную от так называемого академического рационализма. Однако он осудил Блонделя за чрезмерное подчеркивание различий между теологией и философией.

Маритен резко осуждает «догматический рационализм», требующий подвергнуть веру и откровение суду опыта и разума. Он критикует Брейе, считающего, что христианская философия принципиально невозможна, и Брюнсвика, утверждающего, ссылаясь на опыты Пиаже, что схоластика находится на уровне интеллекта детей в возрасте от восьми до одиннадцати лет.

Что же противопоставляет Маритен доводам рационалистов? Он вынужден считаться с влиянием разума и не может просто отвергнуть его, как иногда поступали средневековые теологи. Он заявляет, что «томистская философия полностью отличается от теологии и проживает, как это и должно быть, в своем собственном доме и доме теологии» (152, стр. 37). По его мнению, вера апеллирует к разуму как к своему слуге, а разум к вере как к своему *божественному* другу, помогающему удержать богатства, которые являются «сверхземным сплавом».

Под «помощью» Маритен имеет в виду ограничение разума верой, заранее предполагая, что последняя могущественнее первого. Но в этом случае проблема остается нерешенной, ибо философия без полной свободы мысли перестает быть философией.

С точки зрения томистов, история философской мысли не есть процесс постепенного постижения объективной истины. История философии и история науки якобы играют совершенно различную роль. Это различие было подчеркнуто в работе Этьена Жильсона (р. 1884) «Единство философского опыта», являющейся изложением его лекций, прочитанных в Гарвардском университете (1936—1937 гг.) в честь Уильяма Джемса. История философии, по Жильсону, есть многочисленные попытки философов постигнуть «вечную» истину. Именно попытки, и поэтому слово философа не может идти ни в какое сравнение со словом божьим, которое есть вечная, нетленная истина, открываемая путем откровения. «Слово бога, — пишет он, — исключает все противоположные опи-

бочные суждения, поскольку слово божье как слово божье является истиной. Напротив, ни одно слово философа не исключает противоположные суждения как ложные, потому что слово ни одного из философов не является истиной как слово этого философа» (117, стр. XI).

История философии, таким образом, является в сущности историей философских мнений, ценность которых определяется согласно правильности выбранного пути, ведущего к божественной истине.

Отвергая выработанное современной наукой представление об истине как процессе, томисты приходят к отрицанию самостоятельности истории философии.

Они постоянно говорят о необходимости объективного подхода к ней, о недопустимости ее искажения в угоду принятой доктрине. Жильсон, в частности, выступает против вольной интерпретации Фалеса, считая, что древнегреческих философов следует понимать так, как они писали, а не «учить греков греческому языку». Аналогичным образом за объективность исследования ратует и другой томистский историк философии — Фр. Капльстон. Но объективность считается достижимой лишь в том случае, если исследователь стоит на определенной, а именно томистской, точке зрения. Это объясняется тем, что именно Фома нашел правильный философский путь, ведущий к истинам божественного откровения. «Я, не колеблясь, — пишет Капльстон, — провозглашаю право создать работу по истории философии с точки зрения философа-схоласта» (87, стр. XI).

Указанная точка зрения для томистского историка отнюдь не является чисто внешним привеском, она должна дать внутреннюю основу всей истории философии, предвосхитить все ее выводы.

Постулат о примате веры над разумом приводит к утверждению о недопустимости обсуждения теологических проблем методами логики. Жильсон, анализируя историю средневековой философии, и в частности борьбу Абеляра с реализмом Уильяма Шампо, отмечает, что религиозный скептицизм Абеляра вырос на почве увлечения логикой и предположения, что теология и логика едины. По его мнению, это серьезная ошибка, и не случайно большинство крупных логиков средневековья были осуждены за ересь. «Теперь ясно, — пишет он, — что если позволить логике свободно обсуждать и решать теологиче-

ские вопросы, то неизбежным следствием этого будет полное разрушение теологии» (116, стр. 32). Философия же без теологии, согласно томистам, приходит к абсолютному релятивизму.

Вместе с тем теология без философии оказывается беззащитной перед лицом разрушительной критики логики. Философские работы теологов прошлого рассматриваются томистами как доказательство отсутствия противоречия между разумом и христианской религией. Но при этом философия должна занимать подобающее ей место и играть роль заслона, охраняющего теологию от логики.

Фома Аквинский рассматривается как образец применения разума к решению теологических проблем. Жильсон особенно хвалит Фому за то, что тот никогда не требовал от преподавателя теологии обоснования веры демонстративным путем, ибо вера основывается не на разуме, а на слове божьем. Вместе с тем и преподаватель философии не должен доказывать своих истин с помощью слова божьего, так как философия не основывается на откровении и если ее основать на авторитете, то она будет разрушена (см. 116, стр. 62).

Жильсон стремится вернуть современную философскую мысль к средневековью. Но такой поворот перечеркнул бы всю историю философии.

В средние века засилье схоластики душило живую человеческую мысль, препятствовало объективному изучению природы, приводило к подмене реальных философских проблем псевдопроблемами. В то же время в недрах самой схоластики зарождались элементы ее отрицания и предпосылки возникновения науки нового времени.

Томисты же рассматривают возврат к схоластике как выражение философского прогресса. Джеймс Коллинз с удовлетворением отмечает, что в последнее время «были сделаны значительные шаги вперед в изучении доктрин большинства средневековых мыслителей, особенно Фомы Аквинского» (85, стр. III).

Ренессанс христианской философии в отличие от возврата к античности в эпоху Возрождения — явление искусственное, ибо он не вытекает органически из закономерного развития человеческой мысли. Он отражает настроения тех социальных групп, которые стремятся преодолеть так называемую духовную анархию с помощью теологических догматов, «дисциплинирующих» разум.

Возврат к средневековой философии осуществляется под флагом критики методологических установок «историцизма». Под последним понимается сведéние всей истории философии к ее эмпирическому слою.

Томисты считают, что историцизм неизбежно порождает релятивизм, якобы вытекающий из подчинения фактам. «Но если даже это послушное подчинение фактическим данным необходимо, — пишет Коллинз, — оно, однако, не может быть ни общей, ни основной целью в истории философии» (85, стр. 3). Основная задача историко-философского исследования, по мнению томистов, состоит в «преодолении» фактической интерпретации и проникновении в «подлинное» содержание истории философии.

Последнее они усматривают в правильном обосновании бытия божьего. Секуляристские тенденции философии они включают в философскую эволюцию, но не считают движением по пути к истине.

Анализируя истоки новой философии и отмечая факт возникновения стремлений отделить философию от теологии, Жильсон придерживается той точки зрения, что они были выражением регресса. Даже метафизику Декарта он считает шагом назад по сравнению со средневековой схоластикой: «Метафизика Декарта была решающим моментом в эволюции естественной теологии. Эволюция, однако, не всегда есть синоним прогресса, а в это время она была обречена на регресс» (117, стр. 88).

Говорить о прогрессе в области теологии можно весьма условно. Как бы совершенна в техническом отношении ни была мысль теолога, она всегда направлена на несуществующий объект, и поэтому в итоге получается один и тот же результат — иллюзия, которой искусственно придается вид правдоподобия. Философия же, исследующая реальный объект, может прогрессировать, и критерий прогресса в данном случае установить не трудно: он совпадает с приращением знания.

Философствующие теологи, пытаясь подвергнуть сомнению прогресс разума, иногда используют аргументы скептицизма. Но при этом они не могут быть до конца последовательными. Их основополагающий тезис, что лишь бог по-настоящему мудр и всеведущ, тогда как человек ограничен и сам по себе беспомощен, определяет их отношение к скептицизму. Скептицизм нужен теоло-

гам наполовину, как наполовину они признают и разум. Скептики должны отстаивать религиозные верования и скептически относиться к разуму, пытающемуся компетентно обсуждать дела веры.

Однако, как свидетельствуют факты, скептицизм не может служить прочным щитом теологии. Если он отстаивает догматизм веры, то он внутренне не последователен. Если же он последователен, то он выступает против веры. Скептики собрали немало убедительных аргументов, показывающих сугубую относительность религиозных верований, их различие у различных народов, моральное несовершенство религий.

Слабость теоретических позиций томистов приводит к тому, что они отвергают научный критерий философского прогресса без серьезной аргументации. Коллинз, например, весьма горячо высказывается против того, чтобы помещать божественный акт существования под метафизический микроскоп или телескоп. Но как же в таком случае объективно проверять истинность суждений о боге? Ведь без проверки, без установления истины мы попадаем в объятия произвола и удручающего релятивизма. Коллинз считает, что верификация суждений о боге не является ни экспериментальной, ни выводной. Вера есть вера, и она не нуждается в научной проверке.

Томисты стремятся приспособиться к современной науке. Маритен откровенно признавал, что если защищать томизм как исключительно средневековую философию, докоперниковскую, докартезианскую, доэйнштейновскую, то она будет выглядеть как доисторическая. Именно поэтому допускается «свобода» философского обоснования веры. Однако в целом томисты осуждают свободу философии, полагая, что она приносит неисчислимый вред. Картезианский эксперимент породил неразрешимую трудность — проблему взаимодействия двух субстанций: протяжения и мышления. Физицизм Канта привел к разрыву между трансцендентальной эстетикой и трансцендентальной аналитикой, между критикой чистого разума и критикой практического разума. Конт, превознося науку, пришел к осознанию своей религиозной миссии. Такова картина противоречий, в которых, по Жильсону, билась новая философия, отошедшая от томизма. Настоящее философии рисуется им в еще более мрачных красках. Его прежде всего беспокоит всеобщее увлечение есте-

ственными науками и завоевание человеческого духа «сциентизмом», т. е. стремлением обсуждать все проблемы лишь исходя из науки и пользуясь только научными методами. В этом он видит коренную причину разрушения западной культуры. Жильсон не верит в науку и предлагает «одуматься» европейцам, ибо, как он считает, «европеец сжигает старые корабли, не убедившись, что новые будут плавать» (116, стр. 283).

Современная буржуазная философия действительно переживает состояние глубокого кризиса. Однако томисты ищут его источник не там, где он находится, и предлагают такие средства, практическое применение которых может лишь углубить кризисную ситуацию.

Переоценка классического гуманизма и отношение к новейшим философским течениям

В 1939 г. в Париже выступил с публичной лекцией на тему «Сумерки цивилизации» Жак Маритен. Красной нитью через все его выступление проходила мысль о том, что источником современного духовного кризиса является классический гуманизм, который сформировался в эпоху Возрождения. Коренной дефект последнего он усматривает в антропоцентрической концепции человека и культуры (см. 150, стр. 4).

Классический гуманизм, по его мысли, оставляет человека без бога, делает его «одиноким», что приводит к сумеркам цивилизации, впоследствии испытывающей удары урагана. Вторжение урагана Маритен связывает с ницшеанской философией, которая явилась идейной предпосылкой фашизма. Он рассматривает фашизм в конечном счете как следствие классического гуманизма, якобы породившего ницшеанство.

Вывод Маритена явно парадоксален. Гуманистические принципы, утверждавшие свободу человека, равенство всех людей от природы, веру во всесилие человеческого разума, противоречили ницшеанской философии, проникнутой духом элитаризма, отстаивавшей культ насилия, воспевавшей волю к власти. Ницшеанство было порождено отнюдь не гуманистическими традициями, а кризисом буржуазного либерализма в связи с вступлением капитализма в империалистическую фазу развития.

Маритен пытался установить общность классического гуманизма с ницшеанством и фашизмом, подчеркивая их атеистический характер. Но, как известно, нацисты не были последовательными атеистами, что вынужден признать и он сам. Он по сути дела критикует нацистов не за атеизм, а за то, что они сделали бога «идолом расы» и тем самым уничтожили общечеловеческий характер христианства.

Подлинным атеизмом является диалектический и исторический материализм, теоретическая основа коммунизма. «Теория исторического материализма, — пишет Маритен, — как ее понимал Маркс, подразумевает абсолютно атеистическую позицию, ибо она заменяет диалектическим движением истории всякую трансцендентную причинность и вообще универсум христианства в целом» (150, стр. 22). А между тем именно коммунизм оказался основной силой, сокрушившей фашизм и спасшей современную цивилизацию от фашистского варварства. Томисты выступают с резкой критикой марксизма, противопоставляя ему «христианский гуманизм» и «христианскую демократию», но умалчивают при этом, что христианство породило религиозные войны, подавление свободы мысли и подлинной демократии. Католические философы (Веттер, Бохенский и многие другие) не гнушаются открытой фальсификацией диалектического материализма, изображают его в качестве разновидности вульгарно материалистических учений, волюнтаризма, эсхатологии.

Томисты критикуют и позитивизм, хотя эта критика не носит столь резкого характера. Она ведется с позиций, обосновывающих возможность метафизики в современных условиях. «Если кто-либо, — пишет Каплстон, — собирается критиковать позитивизм с точки зрения метафизики, он должен что-то предпринять, чтобы показать, что метафизика является возможной и оправданной интеллектуальной активностью» (88, стр. VIII).

Современные позитивисты объявили метафизические проблемы псевдопроблемами. В число последних попадают и такие коренные проблемы «христианской философии», как проблема бога, бессмертия души и т. д. Однако позитивизм оказался в данном отношении непоследовательным. Каплстон, в частности, отмечает, что правое крыло аналитиков считает метафизический язык созданным с какой-то целью. Он особо подчеркивает, что

А. Айер фактически внес поправки в границы верификации и признал эмоциональное значение метафизических положений.

Теоретическая непоследовательность позитивизма связана с его практической непоследовательностью. Капльстон правильно подметил это. «Я не считаю, — пишет он, — будто все философы, более или менее придерживающиеся позиций логического позитивизма, являются материалистами в том смысле, что они слабо верят в любую спиритуальную реальность, ибо имеются логические позитивисты, которые являются верующими христианами» (88, стр. 31).

Непоследовательность логического позитивизма позволяет Капльстону атаковать его. Он считает, что непризнание бога в качестве объекта философии из-за того, что наука не встречается с ним в ходе своих исследований, не вяжется с позитивистским признанием ценности метафизических положений.

Слабость теоретических позиций томистов заставляет их сочувственно относиться к тем направлениям современной буржуазной философской мысли, которые делают попытку найти новую почву для метафизики, если даже эти направления и не относятся непосредственно к «христианской философии». Симптоматично в этой связи их отношение к экзистенциализму.

Последний оценивается ими более сочувственно, нежели позитивизм. Они подчеркивают его «подвижность», обусловливающую пригодность для философского обоснования религии. Джон Маккарий, преподаватель систематической теологии в Глазго, пишет, что «экзистенциализм есть не философия, но тип философствования, и тип настолько подвижный, что он может проявляться в таких различных формах, как атеизм Сартра, католицизм Марселя, протестантизм Кьеркегора, иудаизм Бубера и ортодоксия Бердяева» (148, стр. 16).

Томисты особо выделяют бездоказательные утверждения экзистенциализма, будто наука не может постигнуть сущности бытия. На эту сторону экзистенциалистской философии обращают внимание и сторонники протестантизма. Так, один из руководителей теологического семинара в Нью-Йорке, Дэвид Робертс, подробнейшим образом воспроизводит хайдеггеровские оценки научного прогресса как «размножения стандартизованных научных откры-

тий», якобы сеящего иллюзии относительно того, что человек уже многое постиг с помощью научных методов и в принципе может познать все. Он солидаризуется с выводом Хайдеггера, что распространение научных знаний «отдаляет» нас от истины, ибо порождает безразличное отношение к метафизическим проблемам.

Утверждение Хайдеггера о том, что человеческое существование сопровождает «тайна», которая не исчезает, если ее игнорируют, подготавливает почву для того, чтобы место философа занял теолог.

Философ-экзистенциалист и теолог порой находят общий язык, и это не случайно. Современная буржуазная философия исходит из признания «кризиса духа» и стремится к выводу из него. Среди многочисленных предложений по преодолению кризиса видное место занимают призывы вернуться к донаучному мышлению, создать «новое средневековье», отличающееся господством религиозной идеологии, «прочностью» духа.

В действительности никакого «единства» науки и религии не существует; в настоящее время исторически созревавшее противоречие между ними переросло в конфликт, выражающийся в дилемме: или наука и научная философия, или религия.

§ 3. Конфликт веры и знания в истории философии

Вопреки иллюзиям сторонников «единства» веры и разума история философии является свидетельством противоречия между религией и наукой, которое выражается в острой борьбе идеализма с материализмом.

Ряд буржуазных философов пришел к осознанию этого имеющего историческое значение факта, однако дал ему неверное толкование. В этой связи представляет интерес точка зрения американского неореалиста Ральфа Перри (1876—1957).

В работе «Современные философские тенденции», вышедшей в 1912 г., он утверждал, что *всякое сознание* характеризуется наличием элементов веры и теории; обе указанные стороны являются знанием, но вместе с тем каждая обладает определенным своеобразием. Именно это своеобразие порождает конфликты внутри индивиду-

ального сознания, которые в определенных условиях приобретают социальное звучание.

В чем же отличие теории от веры? Теоретизирование — это постоянное сомнение; вера — устойчивость, консерватизм взглядов. «Общество, — пишет Перри, — не может действовать в интересах сохранения порядка или упрочения цивилизации, если идеи людей будут текучими и преходящими» (161, стр. 11). Поэтому теория никак не может заменить веру, обеспечивающую стабильность общества.

Позиция Перри предопределяет его подход к истории философии. Он считает, что на различных этапах развития философской мысли в различных формах проявлялся конфликт между верой и теорией.

Перри представляет дело таким образом, что до возникновения экспериментальной науки нового времени не существовало разделения между наукой и религией в силу якобы всеобщего признания телеологического подхода в древний и средневековый периоды*. Лишь когда наука стала заниматься только действующими причинами, а религия — конечными, возникла четкая дифференциация этих двух областей. Философия в данный период занимала промежуточное положение между религией и наукой, что породило борьбу философских партий. XIX век Перри рассматривает под знаком борьбы позитивизма и романтизма — партии науки и партии религии в философии. В конце XIX — начале XX в. эти партии представлены натурализмом, развивающимся в сторону материализма, и идеализмом, считающим телеологическую точку зрения точкой зрения самой философии.

Перри предлагает разрешить возникший философский конфликт при помощи прагматизма и неореализма: «Прагматизм и реализм едины в оппозиции как узости натурализма, так и экстравагантности идеализма» (161, стр. 39).

В действительности социальный прогресс тесно связан с освобождением от разного рода иллюзий, в том числе и религиозных, какими бы стабильными они ни были.

---

* Это утверждение не соответствует фактам. Достаточно сказать, что основное содержание философских концепций Левкиппа, Демокрита и ряда других материалистов было направлено против религиозных представлений и не укладывалось в рамки телеологического метода.

Буржуазная философская мысль пытается обосновать необходимость сохранения религиозных миросозерцаний ссылкой на «природу» человека. Эта точка зрения характерна для американских философов И. Барджесса, Б. Фуллера, Ф. Уилрайта. «Философские спекуляции, — пишет Барджесс, — возникли как неизбежное следствие беспокойной человеческой природы» (75, стр. 6). Последняя не отождествляется с его биологической основой; она трактуется более широко. «Человек, — замечает Уилрайт, — имеет двойственную природу, будучи одновременно животным и чем-то другим» (182, стр. 12).

Фуллер в 1946 г. сделал попытку более детально расшифровать это неопределенное понятие, определяя его содержание с помощью выделения двух групп человеческих интересов. Первая группа практическая, которая порождена борьбой человека за существование, приспособлением его к среде и наоборот. По мысли Фуллера, здесь человек близок к животным, хотя его способности к приспособлению в отличие от способностей животных оказываются неограниченными. Больше того, он обладает воображением и может, исходя из последнего, ставить цели, воплощаемые в ходе практической деятельности. Будучи же не способен преодолеть стоящие на его пути препятствия, он делает это опять-таки в воображении, что, по мысли Фуллера, и является истоком возникновения религии.

С другой стороны, человек обладает любопытством, в результате которого он стремится не только улучшить мир, но и познать его, ответить на вопросы: «Что это такое?», «Почему это?» Эта группа познавательных интересов является основой возникновения «чистой науки».

«Однако неверно было бы полагать, — продолжает Фуллер, — что наше лишенное интереса любопытство о вещах, как они существуют сами по себе, и наши специальные человеческие интересы в обладании вещами такими, каковы они есть, а также такими, какими мы хотели бы их видеть, протекают друг возле друга в наших головах как два раздельных и различных потока» (114, стр. 8). Напротив, они слиты воедино, так что любопытство может быть порождено практическими нуждами, а результаты чистой науки могут служить практике. В этом слиянии якобы коренится причина отождествления

истины с добром, порождающего религиозные доктрины, которые претендуют на абсолютную истинность.

Хотя Фуллер и выступает в поддержку свободного от всяких пут человеческого разума, он в то же время фактически выдвигает морально-этический аргумент в защиту религии, отстаивающей «идеал добра».

Фуллер придерживается той точки зрения, что в истории философии существует прогресс. «По многим основаниям, — пишет он, — можно считать, что это движение не по кругу, а по спирали» (114, стр. 1). Восходящий характер философского развития определяется тем, что философия на протяжении многих веков была результатом трудной, но плодотворной работы человеческого разума и, аккумулируя собственную историю, несомненно, движется вперед. Помимо этого она исторически возникла как первая наука, от которой отпочковались многочисленные конкретные науки, не утратившие, однако, своих связей с нею. Развитие последних происходит по восходящей линии, объем и глубина их знаний постоянно нарастают; и философия, синтезируя их данные, не может не быть затронутой влиянием интеллектуального прогресса. Фуллер отмечает также влияние технического прогресса на развитие познания. Но понятие абстрактной человеческой природы, которого он придерживается, плохо совмещается с движением философской мысли. Невозможно рационально объяснить, почему же неизменная природа является импульсом для развития философии. В действительности познавательные и практические интересы человека определяются конкретно-историческими условиями. Изменение последних приводит к смене интересов, что в свою очередь оказывает влияние и на движение философской мысли.

Иные пути для решения конфликта между верой и знанием предлагает Б. Рассел в работе «История западной философии».

Рассел считает, что философия занимает промежуточное положение между теологией и наукой. «Все *точное* знание, — пишет он, — по моему мнению, принадлежит к науке; все *догмы,* поскольку они превышают точное знание, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта Ничья Земля и есть философия»

(52, стр. 7). Рассел горячо отстаивает свое определение философии. Оно является для него как бы ключом, раскрывающим загадки мировой истории. Он отмечает, что мировые цивилизации обычно начинали с установления жестокой тирании, которая, постепенно ослабевая, сменялась эпохой расцвета гениев. Последняя, расшатывая социальные устои, вновь сменялась тиранией.

Рассел объясняет эти повороты необходимостью централизации власти для ликвидации внешней военной угрозы и устранения внутренней опасности анархий, с одной стороны, и необходимостью создания условий для расцвета личности — с другой. Философия как бы духовно оформляет обе тенденции, показывая подобно двуликому Янусу то свою догматическую (теологическую), то научную сторону.

Рассел прав, когда подчеркивает социальную обусловленность философии, зависимость ее от исторических обстоятельств. Но вместе с тем, следуя исходным принципам идеализма, он оказывается в порочном круге. Идеи философов для него в равной степени являются и следствиями, и причинами: следствиями социальных обстоятельств, политики и институтов того времени, к которому они принадлежат, и причинами учреждений, определяющих политику и институты последующих поколений.

Расселовское определение философии фактически постулирует отсутствие у нее собственного предмета. Между теологией и наукой нет промежуточной полосы, которая могла бы явиться специфическим предметом философского рассмотрения. Как свидетельствует исторический опыт, философия либо оказывается частью теологии, либо наукой, имеющей свой особый предмет. Философия как научная дисциплина отличается от частных наук, ибо она является наукой о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления, но это не меняет существа дела.

Расселовское определение порождает и практические трудности. Сам Рассел пишет, что задача философа сводится к следующему: «Учить тому, как жить без уверенности и в то же время не быть парализованным нерешительностью, — это, пожалуй, главное, что может сделать философия в наш век для тех, кто занимается ею» (52, стр. 9).

Рассел занимает позицию радикального сомнения относительно возможности постижения сущности вещей. «Что касается религии, — пишет он, — то я пришел к неверию в свободу воли, затем в бессмертие и, наконец, в бога. Что касается основ математики, то я не пришел никуда. Несмотря на сильную склонность к эмпиризму, я не мог поверить, что предложение «два плюс два равно четырем» есть индуктивное обобщение из опыта, но я оставался в сомнении относительно всего, что находится за пределами этого чисто отрицательного заключения» (169, стр. 11).

Сомнение в возможности познания сущности бытия приводит к тому, что все философские концепции прошлого обретают равное право на существование. Вместе с тем исчезает и возможность их *оценки*, решения вопроса об их истинности или ложности. Историк философии оказывается «выше» философов, взгляды которых он излагает, ибо он свободен от их наивных претензий. Но он может позволить себе быть снисходительным к их заблуждениям, которые являются зафиксированным и доступным для изучения выражением их сознания.

* * *

Метафизика и духовный прогресс общества

Итак, в историко-философской мысли XX в. обозначилась метафизическая тенденция, стремящаяся к обнаружению особого, потустороннего бытия, признание которого является предпосылкой «понимания» истории философии, а вместе с тем и разрешения проблем современного кризиса буржуазной идеологии.

Оправдание метафизики вступает в противоречие с духовным прогрессом общества, идущего по пути освобождения от философских и религиозных иллюзий, усваивающего выводы науки и научной материалистической философии. Этот прогресс в духовной жизни общества расценивается буржуазной философией как выражение «упадка» и «регресса», а вместе с тем подвергаются нападкам и критике те философские традиции, которые явились духовной предпосылкой современного кризиса идеалистической философии и религиозной идеологии.

Рихард Кронер (р. 1884) в своей книге «Спекуляция и откровение в новой философии» сетует на свободомыслие, которое привело к отделению философии от религии. Та линия в истории философии, которую представляют такие фигуры, как Джордано Бруно, Спиноза, французские материалисты, современные атеисты, осуждается и отвергается Кронером.

Он открыто признает противоположность научных тенденций нового времени и спекулятивного идеализма, ставя задачу органического соединения разума и откровения. Он отмечает, что спекулятивный идеализм всегда пребывал в христианской атмосфере и поэтому «разумное откровение» — это не парадокс, а задача, поставленная самим движением философии. Правда, он вынужден признать, что все попытки теоретиков спекулятивного идеализма, включая Гегеля, «соединить» разум и откровение не дали окончательного результата и что «эта задача бесконечна, и конечное мышление может лишь подходить к ней с точки зрения вечно меняющихся интеллектуальных ситуаций и исторических обстоятельств» (143, стр. 24).

Противоположность науки и научной философии, с одной стороны, и спекулятивного идеализма, всех форм метафизики — с другой, является источником кризиса буржуазной историко-философской мысли, пытающейся «понять» историю философии с таких позиций, с которых она не может быть понята. Положение буржуазных идеологов навязывает им такой угол зрения, который дает искаженную картину развития философии.

Когда современная буржуазная историко-философская мысль предприняла попытку постигнуть смысл истории философии, она оказалась неспособной преодолеть иллюзии. Шаг в этом направлении, сделанный Дильтеем, породил своеобразную переделку первозданной философской «целины». История философии не отвергалась как не имеющая смысла, но разрушалась ее сущность, ее внутренняя разумная логика, ибо ее подлинный смысл полагался в чем-то находящемся вне ее собственного движения. Дильтей в смене типов мировоззрений пытался усмотреть проявления «жизни», которая на деле была мертвой абстракцией, мешающей пониманию действительных движущих сил развития философии.

Поиски «смысла» истории философии оказались своего рода «герменевтикой», т. е. интерпретацией, не вытекающей органически из фактов, а навязанной им. Такого рода «герменевтика» породила иллюзорное видение философского творчества, заключающего якобы в себе особый, иррациональный слой, невыявляемый в текстах. На этой почве родилась хайдеггеровская «деструкция онтологии», а впоследствии Ясперс увидел в истории философии шифры трансценденции.

Буржуазная историко-философская мысль пришла к представлению об истории философии как истории метафизики, скрытой, завуалированной внешним, «поверхностным» слоем текстов.

С другой стороны, попытка найти смысл истории философии в боге породила канонизацию старой спекулятивной метафизики, иллюзию, будто платонизм и аристотелизм по существу являются вечными формами философского мышления, которые могут принимать различный вид, оставаясь тождественными в своей основе.

Профессор Иллинойского университета Готшальк в 1940 г. заявляет, что метафизика, несмотря на то что она подвержена эволюции и меняет свою структуру, является «вечной ценностью». По его мнению, она прошла этап субстанционального понимания действительности (Спиноза) и этап эволюционный (Гегель).

В настоящее время она якобы переживает структурный этап (структура как основа всех основ), который «способствует» политическим идеалам нашего времени, стремящимся достигнуть синтеза постоянства социальной структуры с ее эволюцией. Готшальк обвиняет позитивистов, критикующих метафизику, в узости их философских интересов (см. 119, стр. 91), однако не может выдвинуть серьезные теоретические аргументы в защиту метафизики. Он по сути дела признает наличие разрыва между теоретической истинностью философии и политическими запросами буржуазии, нуждающейся в философских иллюзиях.

Буржуазная историко-философская мысль все чаще обнаруживает свою партийность, явную антикоммунистическую направленность. Профессор Корнуэльского университета (США) Хакер в 1961 г. откровенно формулирует задачу исследования истории идей с точки зрения политических задач современного мира. «В то

время, — пишет он, — как прежнее понимание имело своим предметом исторические тексты и условия, в которых происходило их написание, новый подход к теории видит свой предмет в современном поведении людей и учреждениях нашего времени» (123, стр. VII).

Хакер провозглашает, что поскольку все политические теории прошлого и настоящего являются идеологиями, то они якобы не могут претендовать на объективность. По его мысли, «индивидуальное моральное чувство всегда придает форму восприятиям и определяет интерпретацию того, что человек видит» (123, стр. 3). Политический теоретик творит под влиянием эмоций и интересов, поэтому он создает «идеологию», задача которой заключается в оправдании настоящей или будущей политической и социальной жизни, для чего обязательно искажается объяснение политической или социальной реальности, — такова отправная точка зрения Хакера. Буржуазная партийность у него не прикрыта маской объективизма. Опираясь на принципы буржуазной партийности, он открыто искажает историю, объясняя, например, последовательный демократизм Руссо, классовую остроту его политических позиций в «Общественном договоре» эмоциями, вызванными болезнью мочевого пузыря.

Буржуазная партийность является причиной явных искажений и фальсификации истории философии. Вместе с тем она рождает неразрешимые теоретические трудности, в тисках которых бьется современная буржуазная историко-философская мысль. Одной из таких теоретических трудностей для буржуазной историко-философской мысли оказалась проблема синтеза философских традиций Востока и Запада.

4. ВОСТОК И ЗАПАД

В XIX в. в буржуазной литературе вопрос о соотношении философии Востока и философии Запада решался преимущественно с гегелевской точки зрения, европоцентристской по своему содержанию. Гегель полагал, что философская мысль Востока не освободилась окончательно от религии, хотя она и была этапом развития духа, подготовившим рождение подлинной философии в Древней Греции.

Сравнительный анализ типов философии

Современные буржуазные теоретики отбросили гегелевскую точку зрения о наличии генетической связи между философией Востока и философией Запада, полагая, что они рождены различными типами культур и поэтому являются предметом *сравнительного* анализа.

В этом отношении следует выделить позитивистскую по духу «сравнительную философию», принципы которой были сформулированы французским философом Массон-Урселем. Последний претендует на создание новой методологии историко-философского исследования. Его ос-

новное требование заключается в том, чтобы брать лишь факты, отбрасывая всякого рода их произвольную интерпретацию, и таким образом превратить историю философии в столь же точную науку, какой является наука о явлениях природы. «...Основной принцип любой позитивной философии, — писал Массон-Урсель, — должен заключаться в решительном намерении брать факты философии из истории, и только из истории. Когда философ, вместо того чтобы создавать или воображать объект изучения, вместо того чтобы пытаться заняться отбором без предварительного исследования и описания, ограничит свои намерения систематическим изучением чувств и мыслей человечества, запечатленных в истории, тогда духовный анализ достигнет столь же определенного прогресса, как и материальная наука, когда исследователь заставит себя учиться лишь у физического опыта» (154, стр. 25).

Само по себе требование освободить историю философии от подведения под нее внутренне ей чуждой основы, несомненно, является правильным. Но слабость концепции Массон-Урселя в том, что он противопоставляет метафизическим подстановкам узкоэмпирический подход.

Задача историка философии заключается, по его мнению, не в обнаружении закона развития философской мысли, а в сопоставлении отдельных цивилизаций (Западный мир, Индия, Китай). При этом суждения о духовных явлениях каждой цивилизации следует выносить по аналогии с другой цивилизацией, взятой за исходную при сравнении.

Для Массон-Урселя основное в историко-философском обобщении состоит в обнаружении сходства отдельных цивилизаций. Этот методологический принцип неизбежно приводит к заключению, что в сущности все народы находятся на одном и том же уровне духовного развития и, несмотря на все различия, можно найти для философа данной цивилизации его «двойника» в другой цивилизации.

Конечно, можно обнаружить сходство философов различных цивилизаций, но не окажется ли упущено самое главное в учении философа более развитой цивилизации, если свести его концепцию к аналогичной по своим функциям концепции мыслителя менее развитой цивилизации?

Очевидно, что метод, предложенный Массон-Урселем, не позволяет обнаружить главного — законов развития философской мысли, а значит, не может быть руководящей нитью для исследования истории философии.

Абстрактность и ненаучность его теории породили ее внутреннее противоречие, которого он сам не замечает. С одной стороны, он говорит о «сравнительной философии» как новой научной дисциплине, а с другой — рассматривает аналогию в качестве ее основного метода. Но аналогия отнюдь не является основным методом современной науки. Метод аналогии в области философии породил различные иллюзии. Так, рассмотрение природы по аналогии с деятельностью человека служило предпосылкой не только субъективно-идеалистических, но и откровенно религиозных толкований действительности.

Позитивистской по существу является и методология социологии знания, в частности учение Макса Шелера (1874—1928). Шелер выдвинул требование рассматривать социологию знания в связи с социологией культуры, а последнюю — в связи с реальной социологией, т. е. философской дисциплиной, исследующей закономерности общественного развития (см. 171, стр. 17—18). Изменения в типах знания, по его мысли, связаны с социальными изменениями и выступают как их духовное оформление. Вместе с тем каждый тип знания обладает своеобразием, обусловленным его собственной структурой.

Шелер по сути дела рассматривает все типы знания — мифы и саги, народные сказания, религиозные представления, мистицизм, философскую метафизику, науку, технологические знания — как эквивалентные духовные образования, каждое из которых выражает природу человеческого духа. Анализируя историю религии, он, исходя из своей априорной концепции, заключает, будто религия не подавляла науку: напротив, рождение христианства и преодоление метафизики античного мира явилось якобы предпосылкой свободного осуществления западноевропейского систематического исследования природы (см. 171, стр. 75—76).

Шелер пытается представить дело таким образом, будто у христианства и науки существует один общий соперник — метафизическая философия, которая является

выражением господства чисто теоретической тенденции, характерной для Азии, над практической, характерной для Европы.

Что касается борьбы внутри христианства и борьбы науки против религии, то все это, по его мнению, не что иное, как борьба между «мертвыми» и «живыми» верованиями, которая должна совершаться наряду с социальными сдвигами, сменой классов.

Эта концепция совершенно не выдерживает сопоставления с фактами истории философии. Хорошо известно, что экспериментальная наука возникла в эпоху Возрождения на основе преодоления принципов христианской религии и схоластики и восстановления рациональных элементов, содержащихся в античной философской традиции. Между древнегреческой философией и наукой нового времени существует не абсолютный разрыв, а прочная преемственность ряда принципов — идей свободы философского размышления, гуманизма и других, которые были отброшены христианством.

Очевидно также и то, что между метафизикой и религией нет пропасти: они едины в произвольном постулировании принципов бытия. Правда, религия отвергает скептицизм по отношению к тем положениям, которые утверждены авторитетом веры, оказываясь, таким образом, на внешне незыблемых, но весьма слабых в теоретическом отношении позициях догматизма, тогда как для метафизики характерна постоянная смена концепций.

Наука же в отличие от них обеих опирается на объективные факты и их разумное осмысление. Ее принципы в корне противоположны принципам построения религиозных и метафизических учений.

Исходя из своей ошибочной концепции, Шелер извращает перспективу духовного развития человечества. Он придерживается той точки зрения, что Европа и Азия как бы поменяются местами: в Европе будет возрождаться интерес к спонтанной духовной активности личности и возникающей на основе такой активности метафизике, тогда как в Азии наступит позитивно-научная и естественно-техническая эпоха.

Конечно, на Восток широким фронтом проникают научные и технические знания, но и на Западе наука завоевывает все новые высоты и укрепляет свои позиции. Нет никаких оснований для предположения о том, что

век науки на Западе должен якобы смениться новой, метафизической эпохой.

Увеличение влияния стран Востока в политической жизни всего мира поставило вопрос о путях духовной интеграции стран Востока со странами буржуазного Запада.

Правда, основная масса буржуазных историков философии придерживается той точки зрения, что западные философские традиции являются главными, ведущими, наиболее ценными, своего рода средоточием мудрости. Поэтому анализ истории философии нередко ограничивается рассмотрением западных традиций. Подчас эту узость анализа даже не пытаются оправдать посредством сколько-нибудь серьезных аргументов. Она принимается как аксиома. Такого рода подход отчасти является традиционным, а отчасти объясняется тем, что буржуазная историко-философская мысль оказалась подвержена влиянию антинаучных теорий, оправдывающих своего рода духовный колониализм буржуазного Запада по отношению к пробуждающемуся Востоку.

В каких же основных направлениях шло переосмысление отношения между философией Востока и философией Запада?

Интеграция восточного и западного идеализма

Усиление влияния идей Шопенгауэра, иррационалистических тенденций буржуазной философской мысли послужило толчком для интенсивных исследований в области восточной, особенно индийской, философии, но при этом внимание односторонне сосредоточилось на религиозных, мистических учениях Востока. Общность восточной и западной философии анализировалась главным образом с точки зрения поворота европейской буржуазной философской мысли в сторону иррационализма, ее отказа от научности.

Правда, к XX в. даже некоторым буржуазным исследователям стало ясно, что восточная философия отнюдь не тождественна религии и мистике и что в ней, как и в европейской философии, имелись материалистические и рационалистические учения.

Так, в «Общей истории философии», анализируя историю философской мысли Индии, Герман Ольденберг

отмечает, что уже поэтическое творение индийских жрецов — Ригведа — послужило почвой, на которой возникли две тенденции: пантеистическая (санкхья) и объективно-идеалистическая (философия Шанкары); позднее развились материалистические школы (Вайшешика и Ньяя), которые заключали в себе элементы атомизма и логики (пятичленный силлогизм).

Однако в целом буржуазная историко-философская мысль стремилась найти точки соприкосновения прежде всего с мистическими, идеалистическими традициями восточной философии.

В этом отношении следует отметить влияние Дильтея. Хотя сам он по существу был европоцентристом, однако дильтеевское понимание жизни было использовано в качестве ключа, с помощью которого можно распахнуть двери, ведущие к кладовым восточной мистики и идеализма. В опубликованных работах Дильтея идея жизни остается неопределенной, все следствия, вытекающие из нее, недостаточно четко сформулированы. Некоторые буржуазные философы высказывают мысль о том, что лишь близкие ученики были посвящены во все секреты учителя. Тем больший интерес представляют публикации Георга Миша (р. 1878), ближайшего ученика и зятя Дильтея.

Среди его работ выделяется сочинение «Путь в философию», опубликованное в Германии в 1926 г. Оно примечательно в двух отношениях: во-первых, в нем дается развернутый комментарий к дильтеевскому пониманию жизни, во-вторых, делается попытка исходя из такого понимания проникнуть в сущность восточной философии.

Работа Миша не оставляет никакого сомнения в том, что философия жизни ставила перед собой задачу реставрации метафизики. Согласно Мишу, Дильтей стремился к тому, чтобы взглянуть на мир не только с индивидуальной, но и с более «широкой», универсальной точки зрения. Формулировка же такой точки зрения связана с так называемым прорывом за пределы «естественного взгляда на жизнь», диктуемым открытиями науки и здравым смыслом.

Миш приходит к заключению, что единство европейской философской мысли с философией Индии и Китая может быть понято лишь в том случае, если принять

во внимание их общий исток, а именно чувство философского удивления.

Отличие философского удивления от научного он видит в том, что последнее исчезает вместе с объяснением проблемы, вызвавшей вопрос у исследователя, тогда как первое не исчезает никогда: оно вечно. По его мысли, оно рождается из страха человека перед основой всех вещей, недоумения, испытываемого в связи с самим фактом существования.

Метафизические устремления философов прошлого, стремившихся, прорвавшись за пределы «естественного взгляда на жизнь», обнаружить корень всех вещей, привлекают внимание Миша. Наиболее яркой формой такого прорыва он считает платоновскую аллегорию пещеры. Аналогичную аллегорию он обнаруживает и в поэме «Осеннее наводнение» китайского философа Чан-Цзы (IV в. до н. э.).

Восхваляя эти аллегории, Миш приходит к формулировке общеметодологического принципа, которым должны руководствоваться историки, исследующие развитие философской мысли. «Современные исторические мыслители, — пишет он, — пораженные огромным влиянием, которое метафизика, как мы ее должны именовать, имела на ум человека в течение более чем двух тысяч лет, не могут принять ее очевидного распада, обусловленного наукой и эпистемологией, они стремятся оценить ее позитивное значение» (158, стр. 28).

Последнее Миш усматривает в том, что метафизика является основой всякой рефлексии, предпосылкой всякого знания. Исходя из понятия единого, она как бы «интегрирует» духовный мир человека, определяя всю его структуру, создавая внутреннее удобство и гармонию духа, окруженного неопределенным и бесконечным бытием. Эта интеграция возникает как нечто производное от той или иной основы духовной жизни; в качестве же такой основы, согласно Мишу, в Индии выступает индивид, в Китае — община или государство, а в Греции — природа.

Сущность философии, как полагает Миш, едина на Востоке и Западе и заключается в установлении духовной гармонии индивида и общества исходя из религии.

Единство идеалистической мысли Запада и Востока, устанавливаемое им, носит самый общий, абстрактный

характер. На почве идеализма невозможно достигнуть подлинной интеграции западной и восточной философии. Это объясняется различием соответствующих традиций. Идеалистические философские концепции являются канонизированными догмами, противоречащими науке. Лишь выводы научной философии могут быть органически интегрированы, ибо опыт и принципы логики универсальны, одинаково убедительны для всех.

Попытки решить вопрос о духовной интеграции Востока и Запада на религиозной почве осуществляются и в некоторых странах Востока. Представляет интерес «История восточной и западной философии», созданная в Индии большим коллективом авторов под руководством С. Радхакришнана (р. 1888). В этой работе проводится сравнительный анализ ранних этапов индийской и греческой философии, делается вывод о соответствии некоторых идей Упанишад неоплатонизму александрийской школы, концепции nous в греческой философии пониманию ātman в индийской философии и т. д.

Наличие соответствий в индийской и греческой философии объясняется возможностью философских контактов между Индией и Грецией. Высказывается предположение, что орфические культы греков складывались под влиянием философии Индии. В частности, идея освобождения души от тела, эта центральная тема орфических культов, считается заимствованной из индийской философии. Целлер утверждал, что она стала известна грекам из Персии, но авторы полагают, что в учении Заратустры она не была существенным элементом.

Радхакришнан считает вопрос о духовной общности Востока и Запада очень важным с политической точки зрения. В работе «Восток и Запад» он приводит многочисленные данные, свидетельствующие о том, что религиозные различия и религиозная нетерпимость порождали наиболее жестокие войны.

Радхакришнан считает свершившимся фактом синтез Востока и Запада. «Нет фундаментального различия между Востоком и Западом, — пишет он. — Каждый из нас одновременно принадлежит Востоку и Западу» (164, стр. 120). Однако духовный конфликт остался, и задача заключается в его преодолении.

Источник духовного конфликта Радхакришнан ищет не столько в экономических и политических обстоятель-

ствах жизни различных стран и общественных групп, сколько в исторической судьбе развития человеческого духа, приведшего к противоречию между наукой и религией. Распространение научных знаний, возникновение цивилизации, базирующейся на современной технике, по его мысли, породило всеобщее сумасшествие, ввергнувшее мир в ужасы войны. Причина этого трагического положения, уверяет Радхакришнан, состоит не в экономических конфликтах, а в «дефекте души», которой уделялось слишком мало внимания.

Как же устранить «дефект души»? Радхакришнан призывает обновить все нации на основе творческой религии, устраняющей конфликт между верой и разумом. Вера и разум являются неотделимыми свойствами человеческой природы. История нового мира должна быть историей единого мира.

Но как же быть с нациями, которые стали в массе своей атеистическими и считают религию выражением обскурантизма, пережитком прошлого? И как можно органически слить науку с религиозной догматикой, если принципы первой исключают принципы второй? Призыв Радхакришнана есть призыв к неосуществимому. Подлинное единство духовной жизни человечества может обеспечить лишь наука, ибо она не связана с традиционными предрассудками, ее логика является универсальной, ее истины убедительны для всех. Именно наука способствует освобождению человечества от слепого национализма, шовинизма, религиозного фанатизма.

Что же касается мировых войн, то неправильно считать их источником науку и технику. Последние сами по себе нейтральны; они действуют определенным образом в руках тех или иных социальных групп, которые ведут борьбу за осуществление своих интересов. С помощью войн, в том числе и мировых, империалистические страны стремятся захватить рынки сбыта, источники сырья, колонии, сохранить свои привилегии.

Вся история XX столетия подтверждает эту истину, установленную марксистско-ленинской теорией.

Неудача попытки авторов «Истории восточной и западной философии» решить вопрос о духовном синтезе Востока и Запада во многом определяется их идеалистическими установками при анализе истории философской мысли.

Авторы считают, что история философии является историей человеческого духа, независимо от обстоятельств проявляющегося в различных странах и у различных народов. В их интерпретации она выглядит как сумма философских представлений, которые можно фиксировать, сравнивать друг с другом, но нельзя понять с точки зрения их закономерной последовательности, внутренней логики развития. История философии в точном хронологическом смысле слова невозможна — такова общеметодологическая установка этой работы.

Идеализм авторов «Истории восточной и западной философии» порождает агностицизм. Они не могут ничего сказать об истоках возникновения философской мысли и ее перспективах, ибо отрицают возможность детерминистической интерпретации истории философии. Последняя сравнивается с древним манускриптом, начальные и завершающие страницы которого безвозвратно утеряны.

Обоснование противоположности философии Востока и философии Запада

Большинство буржуазных историков философии акцентирует внимание не на единстве, а на своеобразии философских традиций Востока и Запада. Больше того, действительно существующее своеобразие доводится ими до противопоставления указанных традиций, а в конечном счете и до отрицания существования на Востоке подлинной философии. В двухтомной работе «Изменения мировоззрения», созданной профессором Тюбингенского университета Карлом Иелем (1864—1934) и изданной в 1928—1934 гг., проводится мысль о противоположности восточного и западного мировоззрений, вытекающей из различия типов культур Запада и Востока. Дильтеевское учение о мировоззрении использовалось Иелем в качестве исходного пункта для анализа истории философии. Но история мировоззрения, по его мнению, выходит за рамки истории *философии* в узком смысле этого слова, ибо в ней раскрываются внутренние импульсы всей общественной жизни.

Жизнь и мышление постоянно следуют друг за другом. Но наибольшее соответствие достигается между высшим мышлением и высшей жизнью — изменением мировоззрения и мировой историей.

Иель резко полемизирует с марксизмом, который коррегирует историю мировоззрения реальной историей. Он обвиняет марксизм в натурализме, в сведéнии истории к движению «неорганических масс». Эти нелепые обвинения служат ему щитом для прикрытия своей весьма поверхностной концепции.

Рассмотрение истории через призму истории мировоззрения, по его мысли, поднимает ее до уровня морального процесса, и она становится столкновением различных моральных точек зрения. Иель настолько последователен в своем волюнтаризме, что даже историю познания интерпретирует как борьбу воль, выливающуюся в борьбу философских партий — идеалистов и натуралистов, рационалистов и эмпириков, реалистов и номиналистов, детерминистов и индетерминистов.

Волюнтаристская интерпретация «синхронности» истории и мировоззрения приводит к сведéнию реальной истории к истории культуры. В концепции Иеля действительное соотношение исторических связей оказывается перевернутым с ног на голову. «История и культура, — заключает он, — соотносятся друг с другом: история как *функция* культуры и культура как *субстанция* истории» (139, стр. 28).

Исходя из этого, Иель полагает, что история человечества может быть правильно понята через установление типов человеческой культуры, которые придают всей общественной жизни определенную окраску. Он выделяет азиатский тип культуры с господством религии, вавилонский — с преобладанием торговли, египетский — со стремлением к униформизму, тип Эллады — с идеей прекрасного человека, римский — с идеей субординации и т. д. При этом он опирается на представление о том, что каждая эпоха имеет свою «душу», что существует «доминанта времени».

Вопрос о доминирующем настроении общества в ту или иную историческую эпоху является весьма сложным. Иель явно упрощает этот вопрос, пытаясь решить его посредством чисто внешних и произвольно сформулированных характеристик. У него отсутствует объективный критерий выявления доминирующих общественных настроений. Поэтому многие его характеристики могут быть отнесены к различным типам культур: господство религии, например, специфично не только для Азии; оно характе-

ризовало и определенные этапы жизни европейских народов.

Выделение одного лишь доминирующего настроения скрадывает действительные духовные процессы, происходящие в жизни общества. Мысли господствующего класса, как отмечали Маркс и Энгельс, являются господствующими мыслями, но вместе с тем их господство подготавливает их падение. Диалектика духовной жизни может быть правильно понята лишь тогда, когда исследователь раскрывает ее объективную основу, заключающуюся в движении общественного производства и борьбе классов. Анализ такой основы дает возможность увидеть за внешней общностью доминирующего настроения рождающийся духовный раскол, являющийся предпосылкой возникновения нового типа культуры.

Иель пытается применить диалектику для обоснования движения мировоззрения, однако его исходные волюнтаристские позиции обусловили эклектическую ее интерпретацию. Иель выступает против гегелевского интеллектуализма, т. е. установления логических законов развития духа. Интеллектуализм, по его мнению, ведет к отрыву от реальной жизни, к подмене ее «схематизмом». В то же время он критикует и крайний иррационализм. Вместо цельного метода Иель предлагает смесь рационализма с иррационализмом, оправдывая свой эклектизм ссылкой на противоречия реальной жизни.

Он допускает рациональное осмысление лишь на поверхности лежащего духовного слоя истории, выделение его признаков и установление на этой основе типов культуры. Внутренние же пружины исторического процесса заведомо объявляются иррациональными и не поддающимися строгому научному толкованию.

Иель выступает против «опасности историцизма», изображая марксизм как источник представлений об истории как о чем-то мертвом и застывшем, тогда как «жизнь сама есть вечное возрождение, она всегда стара и одновременно молода и несет в своем настоящем как свое прошлое, так и свое будущее» (139, стр. VII).

В действительности именно марксизм раскрыл законы постоянного обновления истории, доказав, что развитие общества есть естественноисторический процесс.

Иель воюет против теории отражения в исторической науке, противопоставляя ей антинаучную концепцию «по-

нимания». Он утверждает, что тщательное исследование фактов и формулировка на основе их изучения определенных закономерностей якобы не позволяют проникнуть в сущность истории.

По мысли Иеля, исследователь может достигнуть такого «проникновения» лишь тогда, когда он понимает, что в основе истории лежит некая находящаяся над реальными вещами духовная субстанция.

Постулируя существование духа как сущности мира и его демиурга, Иель на основе этого создает свою концепцию истины. По его мнению, истина совпадает с предвечным духом и поэтому не является адекватным отображением объектов, а как бы пребывает над ними. Она сравнивается им с лучом света, который оживляет объекты, входит в них извне, включает их в себя и делает их истинными. Истина творится духом, и реальные люди не играют сколько-нибудь значительной роли в этом священнодействии. Процесс постижения истины как бы выводится из-под контроля и власти человечества, приобретает космический характер, становясь процессом установления «единства субъективного и объективного».

Крылья фантазии уносят Иеля далеко от подлинной связи вещей и трезвого анализа процесса познания. Это предоставляет ему возможность возвысить идеалистическую традицию в европейской философии. Для него величие Платона, Аристотеля, Августина, Фомы, Лейбница, Канта, Гегеля состоит в том, что они проникли в область недоступного здравому человеческому смыслу, т. е. выступили как выразители истины, или «единства субъективного и объективного».

Иель дает романтическую интерпретацию истории философии, сознательно отбрасывая подлинно объективную сторону. Он объявляет, что мировоззрение будет «пустым», если оно будет зеркалом мира! На первый взгляд этот парадокс может показаться просто не имеющим смысла утверждением, но в действительности это не совсем так. Психологические установки идеологов современной буржуазии отталкивают их от научного исследования истории и истории мировоззрения. Они не видят в нем «плодотворности».

Для Иеля философское мышление не столько познание, сколько активное строительство, упорядочение, формирование. Философ, говорит он, есть не только познаю-

щий, но и религиозный, художественный, практический человек.

Какой же смысл имеет это подчеркивание практической функции философа? Оказывается, на последнего возлагается задача создания такой системы, которая могла бы ликвидировать идейные шатания. В идеалистической традиции Запада Иель видит тот ориентир, который должен послужить путеводной звездой для выхода из духовного кризиса.

Методы философии мировоззрения были подхвачены томистами, которые стали опираться на них для утверждения принципов «христианской философии» в качестве основы западного мировоззрения и предпосылки интеграции духовной жизни Запада и Востока. В этом отношении является показательной работа Ганса Мейера (р. 1884) «Западное мировоззрение».

Мейер подчеркивает, что он понимает мировоззрение как выражение сущности данного типа культуры. Под мировоззрением он имеет в виду духовное образование, охватывающее не только философию, но и религию и искусство, не только объяснение вселенной, но и систему практических ценностей.

Единство западного мировоззрения, соответствующее *«человеческой общности»*, — такова методологическая отправная точка зрения Мейера. Западное мировоззрение, в основу которого положено христианство, в его интерпретации выглядит как некий континуум. Игнорирование влияния социально-экономических сдвигов на духовную историю порождает бездоказательное отвержение ставшего традиционным деления основных этапов западной философии на древность, средние века и новое время. Вслед за Шпенглером Мейер объявляет это деление «предрассудком», имеющим лишь чисто утилитарное значение.

Очевидно, что его точка зрения о единстве западной части человечества и ее мировоззрения не может быть проведена без явных натяжек. На всем протяжении исторического развития Запада существовали как классовые, так и национальные войны. Не существовало единства и в области мировоззрения — достаточно вспомнить борьбу философии с мифологией, борьбу внутри самой философии в античном мире, то, что история христианства в средние века характеризуется возникновением многочис-

ленных ересей, а в новое время развертывается острейшая борьба материалистической философии с религией и идеализмом. Позиция Мейера фактически ведет к противопоставлению восточной и западной культур, к углублению и расширению духовных конфликтов, к борьбе между различными типами религиозной идеологии, разделяющими народы мира на «правоверных» и «неверных».

«Филоузия» и философия

Буржуазная историко-философская мысль XX в. не смогла найти реальных путей объединения философии Запада с философией Востока. И поныне эта задача порой признается неразрешимой. Показательны в этом отношении работы У. Хааса, который посвятил свою жизнь изучению психологических особенностей народов Востока.

В 1916 г. Хаас опубликовал очерк «Душа Востока», а в 1929 г. сборник лекций «Что такое западная цивилизация?», прочитанных в Женевской школе международных исследований. Ряд лет он провел в Иране и в 1946 г. опубликовал книгу, посвященную Ирану. В 1956 г. он издал работу «Судьба разума», в которой подводит итоги своих изысканий.

Основной вывод, к которому приходит Хаас, заключается в том, что западная и восточная цивилизации, несмотря на наличие общего предшественника — мира магии, пошли по различным путям. Именно формы отделения от первобытного мира якобы обусловили противоположность этих цивилизаций.

Если западный мир, вышедший из греческого полиса, оставил естественные, инстинктивные связи и заменил их рациональным началом, то на Востоке, по мысли Хааса, инстинкт был заменен традицией и привычкой, которые и явились связующими общество звеньями.

Хаас полагает, что западная цивилизация претерпевает постоянную эволюцию в силу доминирующего в ней рационального начала, побуждающего к поискам все новых и новых общественных форм, тогда как восточная цивилизация постоянна, устойчива и по существу не знает иных форм правления, кроме монархической автократии. Источник этого различия исторических судеб, как он полагает, заключается в различных отношениях западных и восточных народов к миру подсознательного: «Западная

цивилизация оказывает наивысшее сопротивление подсознательному, в то время как Восток нашел путь, чтобы вступить с ним в отношения» (122, стр. 99).

Различия цивилизаций Запада и Востока, по мысли Хааса, обусловливают и их философскую противоположность: для западной философии характерно чувство удивления перед объектом, для восточной — чувство благоговения; первая стремится к созданию метафизики, схватывающей мир в категориях, вторая предпочитает непосредственный контакт с реальностью; первая пытается решить проблему противоположности между формой и содержанием, одухотворенным и неодухотворенным, телом и душой, мыслью и существованием, свободой и необходимостью, разумом и материей, вторая признает лишь полярности, существующие в конкретной, чувственной форме (небо и земля, свет и тьма, мужское и женское начала, отец и сын, большое и малое) и объединенные гармонией универсума; западное сознание интересуется прежде всего объектом, восточное сосредоточивается на самом себе, его цель — чистый субъект, остающийся после преодоления всего физического и психического. Хаас даже вводит особый термин для восточной философии. Он называет ее филоузией (philousia), подчеркивая отличие последней от настоящей философии и религии.

Психологический подход к анализу своеобразия восточного философского мышления страдает абстрактностью и неисторичностью. Он связан с игнорированием того факта, что философия Востока и Запада на различных исторических этапах соприкасались и оказывали друг на друга влияние. Достаточно сказать, что зарождение западной философии в Древней Греции происходило под воздействием египетской философской мысли, влияние которой непосредственно испытали Фалес, Пифагор и другие греческие мыслители.

Определяя философию Востока как филоузию, Хаас игнорирует наличие материалистической, рационалистической традиции в философии Индии, Китая и других стран Востока. Для него последняя сводится к мистицизму. Согласно концепции Хааса, страны Востока в силу своего мистицизма должны были навеки погрузиться в социальную спячку. В действительности, однако, история стран Востока полна социальными бурями; в особенности

в XX в. в этих странах происходят глубокие социальные революции.

Концепция Хааса опирается на фрейдистскую теорию. Однако эта теория не может объяснить причин того, почему Восток «предпочел» единство с подсознательным, а Запад оказался с ним в антагонизме. Очевидно также, что она не объясняет причин существования мистической традиции в философской мысли Запада. Хаас препарирует действительную историю философии, подгоняя ее под свою схему.

Факты истории философии не укладываются в надуманные, абстрактные идеалистические теории, они нуждаются в научном исследовании и объяснении, а последнее может быть достигнуто лишь в том случае, если историк исходит из конкретного анализа действительных движущих сил развития философской мысли различных народов. Такой подход позволяет обнаружить объективно общее содержание в философии западных и восточных народов, ибо философия является формой отображения человеческим разумом реальности, адекватной или искаженной, формой идеологии различных классов общества на разных этапах его развития. Общность объективного мира, общность экономических формаций, охватываемых человеческой историей, является основой того общего в философской мысли различных народов, которое скрывается за своеобразием национальных и исторических традиций. Этот подход позволяет увидеть перспективу подлинного объединения философии Востока и Запада на основе развития науки и возникновения единства общественной жизни при переходе к коммунизму.

5. ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

В течение более чем столетия, прошедшего после смерти Гегеля, буржуазная историко-философская мысль делала многочисленные попытки выработать новые принципы, объясняющие новые факты, которые оказались в поле зрения историков философии. В ряду этих фактов следует, на наш взгляд, выделить два основных, решающих, которые оказали существенное влияние на изменение формы буржуазной историко-философской мысли. Первым из них является кризис метафизики, который был осознан и признан и повлек за собой изменение подходов к анализу истории философии.

В XIX в. для философской мысли, исследующей историю человеческого общества вообще и духовной культуры в частности, фундаментальной явилась идея развития. Исторический подход открыл новые горизонты и перспективы для оценки философии прошлого, он сыграл весьма существенную роль в формировании гегелевской историко-философской концепции.

В трактовке Гегеля философские учения прошлого не только обрели былую жизнь, но и получили весьма

существенное значение для современности, так как, по Гегелю, в истории философии жила истина, постижение которой становилось возможно через эту историю. В гегелевской концепции неожиданно слились воедино две фундаментальные идеи — идея *развития* и идея *истины*. И этим, пожалуй, объясняется то значительное воздействие, которое она оказала на современников.

Но вся «соль» проблемы, возникшей в середине XIX столетия, заключалась в том, что гегелевский синтез идеи развития и идеи истины был осуществлен исходя из метафизики, из идеалистической философской теории, которая пришла в противоречие с достижениями естественных наук и опытом истории, т. е. на искусственном основании.

Другим фундаментальным фактом, который оказал влияние на буржуазную историко-философскую мысль, было то, что во второй половине XIX в. перед историками философии открылись новые измерения, которым сам Гегель не придавал существенного значения. Приступив к более тщательному исследованию философских текстов народов Востока, в особенности Индии и Китая, они обнаружили их своеобразие и пришли к выводу, что историю философии с учетом этих новых измерений нельзя понять и осмыслить с тех позиций, из которых исходил Гегель. Покидая гегелевскую идею европоцентризма, они оказывались перед новыми серьезными проблемами: проблемой методов исследования восточной философии и проблемой выработки единой методологии, пригодной для осмысления философского наследия как Запада, так и Востока.

Отказ от идеи единства истины и развития

Более чем столетняя история буржуазной историко-философской мысли свидетельствует о парадоксальном явлении, состоящем в том, что идея, которая была воспринята с энтузиазмом, идея единства развития и истины, оказалась покинутой и вновь произошло своеобразное расщепление этих двух сторон.

Если внимательно присмотреться к буржуазным концепциям в области истории философии во второй половине XIX и XX в., то обнаруживаются две основные тенденции, которые как бы взаимно исключают друг дру-

га. Следует говорить именно о тенденциях, поскольку создатели указанных концепций не всегда доходят до конца в своих выводах, останавливаясь на полпути, а порой и пытаются соединить весьма противоречивые точки зрения, которые при строгом теоретическом анализе взаимно исключают друг друга.

Каковы же эти две тенденции? *С одной стороны,* обнаруживаются попытки сформулировать принципы единственно правильной философской точки зрения, по отношению к которой исторически возникшие учения выглядят как сумма мнений, не могущих претендовать на истинность. Яркое воплощение такая тенденция нашла в томистской концепции «вечной философии». Идея развития, движения истины, ее диалектики потеряла для тех, кто следовал данной тенденции, какой-либо смысл, и они по сути дела вернулись на те исходные позиции, которые характеризовали подход философов XVIII в. к истории философии. Существенные завоевания философской мысли XIX в. были при этом утрачены.

С другой стороны, обнаруживается тенденция, выразители которой опираются на идею развития духовной жизни человечества, но при этом рассматривают такое развитие как нечто самодовлеющее, подчиняющееся лишь внутренним импульсам. Для них утрачивает смысл идея постижения истины в ходе философского развития. Последнее не соотносится с объективной реальностью, а рассматривается как действительность, за рамки которой исследователь не может выбраться. Поэтому различные части философского «духовного потока» соотносятся друг с другом, но не с тем, что́ они отображают.

Проблема перемещается, таким образом, совсем в иную плоскость, а именно приобретает смысл вопрос о том, что́ выражают философские концепции, какое значение они имеют внутри духовной структуры. В силу такой постановки вопроса перед глазами историка философии открывается широкая панорама теоретических образований, возникших на различных этапах истории и среди различных народов. Этот подход не страдает той узостью, которая характерна для первой, названной выше тенденции. Но вместе с тем он лишает того, кто ему следует, возможности дать оценку философских концепций прошлого с каких-либо позиций. Исследователь оказывается во власти релятивизма.

Отнюдь не случайно кризис концепции Гегеля не завершился возникновением в буржуазной историко-философской мысли новой синтезирующей точки зрения, которую можно было бы охарактеризовать как доминирующую.

Неверно было бы оценивать дивергентные тенденции современной буржуазной истории философии только как отображение различных сторон сложного явления, как первый шаг исследования, за которым последует другой шаг — объединение того, что было разрознено. Дело в том, что указанные тенденции имеют методологическую основу, исключающую возможность их объединения. В решении методологических вопросов среди буржуазных историков философии царит разнобой мнений, который легко фиксируется. Но за этим разнобоем скрывается и нечто общее. Его нельзя выделить путем простого сопоставления содержания различных историко-философских концепций, либо различных пониманий предмета философии. Нечто общее в методологии истории философии обнаруживается, скорее, в интерпретации истока философствования.

К единому пониманию истока философствования буржуазная историко-философская мысль пришла не сразу. Начало второй половины XIX в. проходит под знаком реакции на так называемую романтическую оргию в историческом мышлении, порожденную работами Фихте, Шеллинга и Гегеля. В Германии выражением такой реакции явилось значительное усиление влияния «исторической школы» (Вильгельм фон Гумбольдт, Савиньи, Нибур, Эйхгорн). Характерной особенностью мышления этой школы было отвержение «интеллектуальных конструкций», которые с ее точки зрения «насиловали» действительность. Она акцентировала внимание на узких методологических вопросах, относящихся скорее к частным областям (методы критической обработки текстов, документации и т. д.), чем к пониманию исторического процесса в целом. Поэтому ее методы могли лишь расширить горизонт исторического ви́дения, но не углубить понимание истории. Этот своеобразный «позитивизм» исторического мышления как бы витал в воздухе, оказывая воздействие на различные сферы гуманитарных наук, в том числе и на историю философии.

Пересмотр гегелевских методологических принципов историко-философского исследования в данном направлении был осуществлен уже Целлером. Эта тенденция впоследствии получает все более осознанное обоснование. Буржуазные философы начинают рассматривать вопрос об исторических этапах развития философии, о ее логике как чисто условный, являющийся скорее предметом соглашения, нежели объективного исследования.

Пренебрежение к структуре истории философии в целом ведет к тому, что центр тяжести исследования переносится на изучение внутреннего мира философа или изолированно взятых духовных образований, порожденных той или иной цивилизацией.

Указанное движение историко-философской мысли было тесно связано с некоторыми общими тенденциями, проявившимися в буржуазной культуре Запада. На фоне социального кризиса стали возникать разного рода теоретические конструкции, дающие превратное философское толкование новейших достижений наук. Среди дисциплин, оказавших непосредственное влияние на толкование природы философствования, следует прежде всего назвать так называемый психоанализ, творцом которого был Зигмунд Фрейд. Фрейд по-новому поставил вопрос о соотношении сознания и подсознательного, что повлияло на оценку роли понятийного мышления.

Буржуазные философы все чаще стали считать ключом для «разгадки» философии анализ первоначальных философских переживаний, которые не являются отображением действительности, а выступают как нечто глубоко внутреннее, иррациональное, коренящееся в психологической природе индивида. Чувства, переживания все чаще противопоставляются в современной буржуазной философии научному мышлению.

Рихард Герберц (р. 1878), профессор Бернского университета, в своей работе «Философское первоначальное переживание» (1921) заявляет, что понятийное мышление повсеместно воспринимается как препятствие для жизни. По его мысли, все области духовной жизни человека должны отныне основываться не на принципах человеческого разума, а на его первоначальных чувствах, что приведет к коренному повороту в духовной культуре от высот современной цивилизации к первобытным формам человеческого общежития. Даже современный танец,

заявляет он, выступает против святого духа Терпсихоры и возвращается к «первобытному движению» (см. 129, стр. VI).

В области философии Герберц усматривает такой поворот в появлении логики чистого познания, этики чистой воли, эстетики чистого чувства неокантианства, чистого интуитивизма Бергсона, чистой феноменологии Гуссерля. Это новое реформаторское движение позволяет якобы очистить философию от объективных критериев оценки и основать ее на чисто субъективных переживаниях. Заслугу «чистого» философа Герберц усматривает в том, что он признает иррациональное в качестве первоначальной основы философствования.

Работу Герберца можно признать ценной в том отношении, что она раскрывает характерную для основных направлений современной буржуазной философии тенденцию, которая нередко маскируется, а именно тенденцию борьбы с так называемым философским сциентизмом. Гуссерль выступал с лозунгом борьбы за философию как «строгую науку», Бергсон апеллировал к биологии и т. д., но по существу это была борьба с научной философией, направленная против усиливающегося влияния науки и методов ее мышления, имеющая целью ограничение претензий науки.

Герберц прямо ссылается на психоанализ, объявляя психоаналитическое выявление первоначальных философских переживаний важнейшей задачей. Он делает вывод о том, что «философия, искусство и религия одинаково коренятся в инстинкте первоначального переживания» (129, стр. 12).

«Критика исторического разума»

На методологию исследования истории философии наиболее серьезное влияние оказывает та новая интерпретация природы философствования, которую сами буржуазные философы называют «критикой исторического разума». Заслуга первооткрывателя в этой области приписывается Дильтею. Он проделал работу, аналогичную той, которая в свое время была проделана Кантом, но с тем отличием, что последний рассматривал идеи разума как данные человеческому сознанию a priori, тогда как первый соотнес их с волей и чувствами, стало быть, указываемые идеи выступают теперь как интегральная часть

сознания, а движение разума уже не нуждается в каких-либо стимулах, находящихся вне сознания. Ортега-и-Гассет (1883—1955) следующим образом формулирует этот вывод, вытекающий из работ Дильтея, хотя сам Дильтей и не сформулировал его в достаточной мере четко: «Наше сознание составляет замкнутую циклическую систему, все части которой находят свое объяснение и основание внутри самой системы» (160, стр. 162).

В явной или скрытой форме и в различных вариантах эта идея присутствует во многих историко-философских работах.

Выводила ли она историко-философскую мысль из того кризиса, который переживала гегелевская концепция? По видимости, она отвечала на те вопросы, которые встали перед историей философии в связи с кризисом гегельянства, ибо из признания ее логически вытекала необходимость вживаться в реально существующие духовные образования, не выходя за их пределы и фиксируя все их индивидуальные особенности. Она, казалось, преодолевала искусственные конструкции, возникшие на почве метафизики, и вместе с тем расширяла горизонт истории философии, рассматривая своеобразие философской мысли различных народов не как казус, а как весьма существенное явление, подлинный объект исследования.

Однако результат применения различных вариантов современного исторического идеализма к исследованию истории философии оказался парадоксальным. Во-первых, стали рождаться новые иллюзорные конструкции, которые по сути дела отличались от старых лишь названиями. А во-вторых, произошла переоценка содержания коренных понятий истории философии как науки — понятий истины и развития (как прогресса), выработанных в ходе историко-философских изысканий.

Рассмотрение сознания в виде замкнутой циклической системы неизбежно влекло за собой пересмотр понятия истины в философии, ибо сознание не могло уже соотноситься с объективной реальностью, выйти за пределы самого себя.

Такой пересмотр приводит к возникновению двух крайностей — релятивизма и догматизма. Именно они и характерны для методологии современной буржуазной истории философии. На почве релятивизма возникает

представление о философских системах прошлого как об исторических образованиях, представляющих собой проявление духа, но не заключающих в себе элементов объективной истины. Догматизм в свою очередь ведет к попыткам утвердить в качестве «вечной философии» системы, которые не заключают в себе никакого научного содержания, примером чего может служить гальванизация воззрений Фомы Аквинского неотомистами.

Но как же быть с естественным интересом людей к истории мысли? Буржуазные философы ищут смысл такой истории в том, что человек, переживая объективированный в философских системах духовный мир их творцов, как бы превращает его в момент собственного духа.

Поэтому история философии сближается по своим принципам с историей искусства, а не науки и каждая философская концепция рассматривается как интерпретация реальности в творческом воображении философа наподобие того, как один и тот же сюжет по-разному интерпретируется и воссоздается последовательно сменяющимися поколениями художников (см. 174).

Французский философ Мартиаль Гюрульт в своей статье, опубликованной в 1956 г., утверждает, что философия, с одной стороны, является искусством, а с другой — наукой и задача состоит в том, чтобы найти ее предмет в ее истории. Создается как будто бы парадоксальная ситуация: Гюрульт признает *историю философии* как реальный факт и вместе с тем ставит вопрос о необходимости найти предмет *философии*. Однако ничего парадоксального здесь в сущности нет. Феноменалистическая интерпретация истории философии как свободного движения духа приводит к тому, что исследователь абстрагируется от подлинных импульсов развития философской мысли, а вместе с тем утрачивает ее внутреннюю сущность. Он оказывается в туманной сфере субъективных предположений и догадок. История философии, казавшаяся устойчивым и прочным фактом, на который можно опереться, вдруг начинает расплываться, утрачивать прочные очертания и границы, обретать такую неопределенность, которая с настойчивостью выдвигает проблему: определить, каков же в сущности объект истории философии и что такое сама философия?

Очевидно, что это не технический вопрос, и дело заключается отнюдь не в том, чтобы создать новую фило-

софскую дисциплину. Вся сложность вопроса возникает в связи с тем, что историко-философская мысль начинает искать ответ там, где его невозможно найти.

Философия как познание объективного мира стоит в одном ряду со всеми науками, хотя и нельзя, конечно, не замечать ее своеобразия. Некогда она была единственной формой рационального освоения действительности и на основе непосредственных наблюдений, живого созерцания действительности создавала мировоззрение, т. е. представление о мире в целом. После отпочкования от нее наук положение изменилось. Философия стала опираться на данные частных наук, создавая картину мира преимущественно на основе не непосредственных наблюдений, а полученных указанными науками знаний. Она порой даже заимствовала методологию отдельных наук (например, математики), однако в целом ее методология сохраняла своеобразие.

Современные буржуазные философы предлагают в качестве философских методов такие, которые принципиально отличаются от научных. Они не видят единства философии с науками, единства, которое включает в себя и отличие.

Опыт показывает, что введение в философию «методов» откровения, мистического постижения универсума, личного озарения, экстаза и т. д. неизбежно порождает миражи, фантазии, которые не выдерживают критики времени.

Опыт учит, что путь наблюдений, эксперимента, рационального осмысления объективных фактов и проверки теоретических выводов на практике, несмотря на возможные ошибки, ведет к объективной, а стало быть и абсолютной, истине.

Отрицание объективной истины в истории философии влекло за собой и переоценку смысла происходящего в ней развития, прогресса.

Буржуазные историки философии все больше говорят о том, что в истории философской мысли следует искать не столько прогресс объективного познания, сколько самовыражение человека. При этом человек полагается не как разумное социальное существо, постигающее мир, а как существо иррациональное и изолированное, чьи духовные творения являются результатом спонтанных импульсов, а не определяются принудительной логикой

вещей. Вполне понятно, что к таким творениям нельзя подойти с обычными представлениями о духовном прогрессе как прогрессе научного познания.

Последний определяется четко и недвусмысленно — достаточно установить приращение человеческих знаний об объективном мире. Отвергая такой критерий по отношению к философии, буржуазные историки философии оказались в затруднительном положении. Они не в состоянии ответить на вопрос, почему то или иное новое спонтанное духовное образование следует считать выражением прогресса. Только потому, что оно нам нравится? Но в таком случае мы оказываемся в объятиях субъективизма. Более последовательно вообще отказаться от понятия прогресса. История философии никогда не может быть историей прогресса (см. 163, стр. 50) — эта точка зрения получает все более широкое распространение, хотя под нее подводятся различные обоснования.

Когда современные буржуазные теоретики пытаются объяснить коренные сдвиги в философии, то они обычно, как к якорю спасения, обращаются к новаторскому духу, личной смелости философствующих индивидов. Такая точка зрения неизбежно приводит к противопоставлению традиций и новаторства. Это и получило свое выражение в статье Тонелли «Что такое история философии?» (1962) (см. 167). Тонелли утверждает, что рассмотрение генезиса философской мысли требует признания разрыва личности с существующей традицией, без чего якобы нельзя правильно понять возникновение новых философских систем.

Однако в действительности последнее вовсе не является совершенно неожиданным. Новые условия общественного производства приводят к возникновению новых социальных классов, с новыми взглядами на жизнь, новой психологией, выходящей за рамки сложившихся традиций. Философ идейно оформляет возникающие взгляды и нарождающиеся традиции. Здесь, конечно, необходимы и смелость, и дух новаторства, но они не являются лишь результатами личной инициативы, а подготовлены всем предшествующим историческим развитием.

Г. В. Плеханов очень хорошо раскрывал генезис превращения социальной психологии в идеологию, которая неизбежно приходит в противоречие с существующими воззрениями.

Вместе с тем новые философские представления, вступающие в острую борьбу с отживающими взглядами, опираются на те или иные традиции.

Раскрывая связь возникающих философских идей с исторической необходимостью, мы имеем возможность проникнуть за завесу субъективных представлений и обнаружить объективную логику развития философии.

Если же исследователь остается в пределах суждений самих философов, то он неизбежно оказывается во власти тех иллюзий, которые были присущи последним.

Не только история философии, но и история науки знает такие случаи, когда исследователь приходит к тому или иному открытию как бы «внезапно», что может создать у него впечатление «чудесного озарения». Но если речь идет о подлинном процессе философского или научного творчества, то «внезапному» открытию обычно предшествуют длительные поиски решения проблемы. Так было с Декартом, открывшим новый метод философствования, так было и с Менделеевым, когда он сформулировал свой периодический закон.

Следует обратить внимание и на другую сторону дела: «внезапные» философские и научные открытия не совершаются, если сама история не подготовила для них соответствующих объективных условий.

Открытие Декарта было неразрывно связано с большими успехами математики того времени, дававшей ясное, для всех обязательное решение задач, с одной стороны, и страшной запутанностью выводов схоластической философии, которые перестали быть обязательными для всех в силу своей противоречивости, — с другой. Это те условия, которые породили попытку применения математического метода к философии.

Аналогичным образом открытие Менделеевым периодического закона не могло бы быть осуществлено, если бы предварительно не был накоплен большой эмпирический материал относительно свойств отдельных химических элементов.

Таким образом, важно выходить за пределы высказываний самих философов и видеть в философском прогрессе не только выражение духа новаторства отдельной личности, но и проявление исторической необходимости.

Буржуазные историки философии фактически оказываются в плену крайних и противоречащих друг другу

точек зрения. С одной стороны, история философии рассматривается как одноплоскостное движение, как повторение в различных вариациях идеалистических идей Платона и Аристотеля. С другой стороны, она полагается как совокупность внезапных скачков, рождающих новые философские точки зрения, органически друг с другом не связанные.

История философии как реальный процесс включает в себя такое многообразие внутренних связей и отношений, что для подтверждения обеих точек зрения можно привести сколько угодно доводов. В сущности же они равным образом несостоятельны.

Те или иные интерпретации истории философии в современной буржуазной мысли, как правило, опосредуются не столько объективной логикой самого исторического процесса, сколько логикой их собственных взглядов. Искажение истины становится настолько очевидным, что даже некоторые буржуазные теоретики вынуждены признать это. Профессор Римского университета Энрико Кастелли в своей статье «Философия истории философии» (1956) откровенно признает, что современные историко-философские работы кажутся поиском подходящей техники для того, чтобы очевидное представить в ложном свете (см. 163, стр. 11).

Итак, следует признать, что на почве исторического идеализма родились различные противоречивые тенденции, существование которых является не чем иным, как отрицанием тех исходных принципов, из которых они проистекли. Очевидно также, что новые принципы исторического идеализма не преодолели кризиса метафизики.

Новый вариант исторического идеализма оказался по существу бессильным и в попытках решения такой проблемы, как синтез философии Запада и Востока. Воспроизведение философских текстов Индии и Китая не давало еще их объяснения. Буржуазные теоретики, исходя из принципов идеализма, не искали объективных исторических причин своеобразия восточной философии, а анализировали ее с точки зрения неких вечных абстрактных принципов или пытались понять при помощи аналогий.

Таковы итоги более чем столетней истории буржуазной историко-философской мысли после Гегеля.

Интересен вопрос: как воспринимаются эти итоги самими буржуазными философами? Следует отметить, что

энтузиазма по поводу успехов истории философии как науки не заметно, тогда как пессимистические суждения выносятся довольно часто. В своем «Прологе к истории философии» Ортега-и-Гассет признает, что современная буржуазная историко-философская мысль фактически вернулась к представлению, характерному для XVIII столетия, а именно что прошлая история является историей ошибок (см. 160, стр. 127) с тем лишь отличием, что она не считает истинными и нынешние концепции. «Наша философия, — пишет он, — не является окончательной, она обусловлена исторически и подвержена гибели, как любой ее вид в прошлом. Наша философия становится звеном в цепи Вакха, в которой все напились допьяна» (160, стр. 128).

Ощущение того, что современные философские концепции являются пьяной спекуляцией, делает ответы буржуазных философов на методологические вопросы истории философии зачастую весьма неопределенными. Если возникает вопрос о наличии прогресса или о постижении истины в ходе философского движения, то при этом ставится дополнительный вопрос: в каком смысле? Сущность проблемы исчезает в бесконечных и бесплодных схоластических разграничениях.

Новейшие тенденции

Неопределенность в решении коренных методологических вопросов истории философии создает атмосферу неудовлетворенности и пустоты, порождает представление о невозможности адекватного решения соответствующих проблем. Не случайна поэтому характерная для современной историко-философской мысли тенденция ставить и решать не столько общие, сколько частные методологические проблемы. Профессор Колумбийского университета (США) П. О. Кристеллер (р. 1905) в одной из своих недавних работ высказывает сомнение в возможности включить историческое знание в целом, в том числе и историко-философское, в состав научного знания.

Кристеллер формулирует весьма симптоматическую мысль, что историческое знание отличается от научного по своим методам, ибо последнее ставит своей задачей открытие общих законов, в то время как на современной стадии развития исторического знания его единство

является скорее регулятивным принципом, нежели достигнутым объективным результатом. С другой стороны, он стремится отделить историческое знание и от так называемой метаистории, т. е. общих выводов и заключений относительно природы и смысла исторического процесса. «Такая метаисторическая идеология, — пишет он, — так же отлична от исторического знания, как спекулятивная космология от физики, и ее утверждения обычно находятся за пределами верификации, как всякое утверждение традиционной метафизики» (142, стр. 88). Поэтому Кристеллер полагает, что в настоящее время для историка философии особенно важно умение выделить подлинный объект исследования. По его мнению, следует ограничиться скромной задачей изучения методологических и гносеологических проблем, заключенных в действительной работе реального историка. Выбор темы, с его точки зрения, приобретает ключевое значение, ибо он определяет результаты исследования.

Очевидно, что принципы, которые формулируются Кристеллером, являются не чем иным, как воспроизведением целлеровского подхода к истории философии, а стало быть, и отрицанием работы, проделанной Дильтеем. Сам он совершенно определенно выражает критическое отношение к дильтеевской концепции интерпретации. Анализируя принципы герменевтики, как они были сформулированы Дильтеем, он высказывает сомнение в возможности воспроизвести первоначальный опыт философа, который зафиксирован в его текстах. Воспроизведение психологической подпочвы текстов, по мысли Кристеллера, является не чем иным, как введением в историко-философское исследование догадок, предположений и гипотез, ставящих под сомнение точность анализа и неизбежно привносящих значительную дозу субъективизма. Кристеллер предлагает оставаться на прочной почве, отказываясь от анализа подтекста философских работ и сводя методологические проблемы истории философии к проблемам изучения языка как символа реальных идей, критического сопоставления текстов, их реставрации, обнаружения их сильных и слабых сторон, внутренних противоречий. По его мысли, реально существуют лишь индивидуальные идеи и тексты индивидуальных философов. Поэтому он высказывает сомнение относительно ценности многих историко-философских обобщений, в осо-

бенности касающихся философских направлений или так называемых «измов».

В «Руководстве по истории философии» (1962) Альберта Авея (см. 65) эмпиризм возводится в принцип научного исследования. Авей выступает против предварительного изложения взгляда исследователя на историю философии, полагая, что она говорит сама за себя. Он протестует против малейшего нарушения хронологической последовательности, критикуя так называемое смешение истории философии как науки, строго следующей истине факта, с искусством, широко пользующимся методами художественного воображения.

Эмпиризм, боязнь нарушить «истину факта», хотя бы и малозначащего, приводит к тому, что на первый план выступает последовательность появления основных философских произведений, но ускользают причины их появления. Скрупулезное следование хронологии иногда мешает правильно понять логику развития философской мысли, что было отмечено еще Гегелем. Но главный недостаток эмпиризма состоит в том, что эмпирик упускает основное содержание развития философии, его закономерный характер. Для него появление философских идей остается необъяснимым, и поэтому единственным «объяснением» оказывается ссылка на случай.

В итоге получается довольно жалкая картина собранных воедино фактов, свидетельствующая о трудолюбии, но вместе с тем и о теоретическом бессилии. Авей перечисляет многочисленные философские направления, существовавшие в истории (абсолютизм, агностицизм, альтруизм, анимизм, аскетизм, атеизм и т. д.), причем перечисление осуществляется в алфавитном порядке без попытки найти объективный критерий их группировки. Отсутствие теоретической основы порождает запутанность при попытках сориентироваться в фактах: один и тот же философ оказывается представителем различных направлений (так, Лейбниц оказался одновременно абсолютистом и анимистом). Становится ясным, что без теоретических обобщений история философии обойтись не может.

Указанная тенденция к эмпиризму представляет интерес, ибо она свидетельствует о возвращении современной буржуазной историко-философской мысли к той стадии, с которой началась ее эволюция во второй половине XIX в.

Итак, четко фиксируется методологический круг, в котором оказалась эта мысль. Кризис гегелевской концепции породил эмпирическую тенденцию, затем возник этап «нового понимания», когда были предприняты многочисленные попытки реставрировать метафизику. Но она так и не смогла обрести «второе дыхание», в связи с чем этот этап в свою очередь завершился рождением новой эмпирической тенденции.

Что же касается перспектив современной буржуазной историко-философской мысли, то пока нельзя сказать, чтобы они были видны в достаточной мере четко. Существуют, конечно, предложения и попытки осуществить новый подход к истории философии, но их нельзя воспринимать серьезно. К числу предложений можно отнести идею, высказанную американским философом Гербертом Маркюзе. В своей недавней работе «Эрос и цивилизация» Маркюзе пишет: «Фрейдовская интерпретация бытия в терминах эроса восстанавливает раннюю стадию философии Платона, которая рассматривала культуру не как подавленную сублимацию, а как свободное саморазвитие эроса... Прозрения, содержащие метафизическое упоминание об эросе, были похоронены. Они выжили в эсхатологическом искажении во многих еретических движениях, в философии гедонизма. Их история все еще должна быть написана» (153, стр. 114). История ересей и гедонизма, конечно, представляет большой интерес для историка философии, но беда в том, что Маркюзе предлагает анализировать ее с методологических позиций, которые не оправдали себя в практике исследований. Что может дать для понимания истории философии фрейдовская концепция, если в ее основе лежит представление о несуществовавшей в действительности стадии в эволюции человеческого общества, якобы характеризовавшейся бунтом сыновей против господства отца-деспота, стадии, «определившей» особенности всего последующего духовного развития человечества? Очевидно, что она может лишь исказить подлинную историческую перспективу.

Попытки современных буржуазных философов по-новому подойти к истории философской мысли не отличаются глубиной понимания. «Современный» подход к ней нередко основывается на том, что можно взять из прошлого с точки зрения нынешней идейной борьбы. Очевидно, что история философии связана с современной борьбой идей

и различные философские направления используют ее по-разному. Однако возникает и другой вопрос: а можно ли понять историю философской мысли, оставаясь на позициях лишь прагматического подхода? Очевидно, что последний не исходит из своеобразия различных фаз этой истории, а экстраполирует на нее своеобразие современной духовной борьбы. Под этим углом зрения, в частности, анализирует историю философии профессор Колумбийского университета Джон Рэндэлл. Основной методологической предпосылкой для него служит борьба в современном мире «американской» и «русской» идей. Он оценивает концепции прошлого с позиций философии Дьюи и Сантаяны. Но такой подход явно подменяет объективный анализ тривиальным отбором того, что нравится философу. Последнему в данном случае заранее известно, что такое «хорошо» и что такое «плохо», и его задача сводится к тому, чтобы развесить ярлыки на все ранее существовавшие концепции, дабы предотвратить возможные ошибки непосвященных.

6. МАРКСИЗМ-ЛЕНИНИЗМ ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКЕ И ОСНОВНЫХ ЗАКОНОМЕРНОСТЯХ ЕЕ РАЗВИТИЯ

Кризис буржуазной историко-философской мысли, выразившийся в разъединении идеи истины и идеи развития, в отсутствии теоретической основы для объединения культурных традиций Запада и Востока, проистекал из игнорирования буржуазной философией подлинной роли науки и научного мировоззрения в жизни человеческого общества. Для духовной жизни человечества в XIX и XX вв. характерны коренные изменения в миропонимании, вытеснение старых религиозных и идеалистических форм мышления, сковывавших человеческий разум.

Сложившаяся ситуация требовала пересмотра истории философской мысли с новой, действительно научной, диалектико-материалистической точки зрения.

Возможности, созданные развитием науки, обретали прочную социальную базу в лице передового, прогрессивного класса — пролетариата, взявшего на вооружение марксистско-ленинскую философию и противостоящего реакционным классам, цепляющимся за отживающие, антинаучные представления.

Маркс, Энгельс и Ленин придавали огромное значение изучению

философского наследия человечества, ибо они видели в нем духовную предпосылку современного научного мировоззрения, освобождающего человечество от иллюзий идеализма и религии.

С позиций диалектического и исторического материализма оказалось возможным раскрыть основные закономерности развития философии, не только объяснить ее прошлое, но и найти ключ к пониманию ее настоящего. Марксистско-ленинская философия продолжила лучшие традиции историко-философской мысли, смогла найти выход из кризиса, который переживала гегелевская концепция.

Тем самым были созданы предпосылки для решения новых проблем, встававших в связи с быстрым накоплением историко-философского материала. Последний не противоречил идеям, которые были сформулированы основоположниками марксизма, а, напротив, подтверждал их. Они явились исходным пунктом для возникновения историко-философской науки, в основе которой лежит объективный метод исследования.

Рождение диалектико-материалистической концепции истории философии не одноразовый акт, а процесс, связанный с преодолением идеализма, переосмыслением всего хода развития философской мысли. Как же происходило формирование новых историко-философских идей?

§ 1. Социальная основа развития философии

Методологическим проблемам истории философии уделялось немало внимания уже в процессе выработки теоретических основ марксизма. Это объяснялось тем, что Маркс и Энгельс исходили из философского наследия Гегеля. Гегель же придавал первостепенное значение истории философии как венцу развития духа.

Историческое существование философии

Не случайно докторская диссертация Маркса (1839—1841) посвящена историко-философской проблеме — вопросу о различии между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. Не случайно и то, что в дис-

сертации Маркс выходит за пределы только историко-философской постановки вопроса и видит в движении мысли выражение антагонизмов реальной жизни.

Он отвергает богов толпы, считая, что такая позиция выражает подлинную сущность философии, преклоняющейся перед единственным «богом» — человеческим разумом. По его словам, «признание Прометея:

По правде, всех богов я ненавижу,

есть ее собственное признание, ее собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческое самосознание высшим божеством. Рядом с ним не должно быть никакого божества» (3, стр. 24).

Философия Гегеля оказывается для Маркса точкой опоры, необходимой, чтобы столкнуть с пьедестала божество, а в истории философии на первый план начинают выступать атеистические системы, которые вели борьбу с религиозными представлениями во имя разума. Отстаивание прав человеческого разума доводится им до вершин политического свободомыслия. Маркс высоко оценивает физику Эпикура именно потому, что она является исходным теоретическим пунктом для обоснования свободы человека. «У *Эпикура*, — пишет он, — осуществлена и завершена, доведена до последних выводов *атомистика* со всеми ее противоречиями, *как естественная наука самосознания»* (3, стр. 65).

Маркс ставит коренной методологический вопрос об общей закономерности развития философии, отвергая мертвые схемы и ставшие догматическими представления.

В литературе XIX в. утвердилось представление о том, что вся послеаристотелевская греческая и римская философская мысль является выражением упадка и разложения. Для подтверждения его приводились различные аргументы. Говорили, что скептицизм, стоицизм, эпикуреизм являются возвращением к предшествующим философским школам, что эти учения эклектически сочетали обломки прежних теорий, что возникшая после Аристотеля александрийская школа неоплатонизма вообще была помрачением духа. Отвечая на вопрос, почему философская мысль после подъема оказалась в состоянии упадка, обычно ссылались на то, «что возникновение, расцвет и

гибель образуют тот железный круг, в который заключено все человеческое и который оно должно пройти до конца» (3, стр. 27).

Маркс не соглашается с этой аргументацией. Он вскрывает ее напыщенную пустоту и поверхностность.

При оценке эпикуреизма, стоицизма и скептицизма он не довольствуется только теоретическими аргументами (оригинальность, разработанность, последовательность системы и т. д.), но и выдвигает аргумент практический: какие и насколько глубокие формы жизни выражала собой та или иная философская система. В указанных формах философии существовала духовная жизнь Греции и Рима после Аристотеля, и в этом заключается их всемирно-историческое значение. Поэтому воспроизведение в эпикуреизме, стоицизме и скептицизме элементов предшествующих философских учений вызывает у Маркса не пренебрежительное брюзжание, а вопрос о том, почему «системы, выступающие после Аристотеля, словно находят в прошлом свою основу как нечто готовое..?» (3, стр. 28).

В самой диссертации он не дает развернутого ответа на указанный вопрос. Его позиция еще находилась в процессе становления, и этим объясняется ее общий, абстрактный характер.

Весьма показательны Марксовы тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии. В них отображена творческая лаборатория Маркса и явственно обнаруживается, что он не был ортодоксальным гегельянцем, слепо следующим за своим учителем.

Для оправдания послеаристотелевской философии Маркс выдвигает тот аргумент, что в истории философской мысли существуют не только периоды, когда философия возвышается до конкретности, объединяет абстрактные принципы в единое целое, но и периоды, когда она обращает свой взор на внешний мир уже не ради постижения. «Выступая как действующее лицо, она, так сказать, завязывает интриги с миром, выходит из прозрачного царства Амента и бросается в объятия мирской сирене. Это карнавал философии; тогда она принимает собачий облик как киник, рядится в одежду жреца как александриец, или в душистое весеннее одеяние как эпикуреец. Для нее существенно теперь то, что она надевает на себя характерные маски. Как, по преданию, Девкалион

бросал при сотворении людей через плечо камни, так философия, решившись создать мир, устремляет свой взор назад (светящимися островками выделяются там останки ее матери)» (5, стр. 195).

Иными словами, Маркс полагает, что причиной поворота послеаристотелевской философии к прошлому были ее практические задачи, решение которых требовало обнаружения в самой истории философии нужного строительного материала.

Гегель и Маркс расходятся в оценках роли и значения послеаристотелевской философии. Как известно, Гегель делил всю историю философской мысли на две большие эпохи: греческую и германскую. В свою очередь греческая философия подразделялась им на три периода: от Фалеса до Аристотеля, догматизм и скептицизм, неоплатонизм. Первый период представлял собой, по мысли Гегеля, становление идеи от ее абстрактной (природной, или чувственной) формы до ее определенной целостности (Аристотель) через принцип субъективности (софисты, Сократ и сократики). Второй период, к которому относятся эпикуреизм, стоицизм и скептицизм, был распадением науки на частные системы, созданием представления о мире на основе одностороннего принципа. Третий период рассматривался как возвращение противоположностей к единству и создание предпосылок для перехода к новой эпохе развития философии — германской. Неоплатонизм, по Гегелю, выражает возвращение к богу, явление бога человеческому духу, благодаря чему он выступает как высший результат греческой мысли, переданный германскому миру.

Маркс же, выделяя в послеаристотелевский период эпикурейство как философию свободы самосознания, свободы разума от религиозной ортодоксии, разумеется, далек от того, чтобы считать неоплатонизм высшим этапом развития греческой философской мысли.

Подчеркивая деятельный, практический характер послеаристотелевской философии, он отмечает, что рождение ее наступает в силу возникающего грандиозного разлада между целостной философской конструкцией, какими были, в частности, системы Платона и Аристотеля, и эпохой. «...Эпохи, наступающие вслед за завершенной в себе философией и за субъективными формами ее развития, — пишет Маркс, — имеют титанический характер потому,

что грандиозен разлад, образующий их единство. Так римская эпоха наступает после стоической, скептической и эпикурейской философии. Эти эпохи оказываются злополучными и железными, потому что их боги умерли, а новая богиня является еще непосредственно в виде неведомой судьбы, в виде чистого света или сплошного мрака» (5, стр. 197). Маркс считает, что эпикурейская и стоическая философия была счастьем для своего времени: она подобна свету лампы, которую каждый человек зажигает для себя после захода общего для всех солнца.

Если у Гегеля деятельный характер философии выражался прежде всего в том, что сам дух выступал как деяние, которое совершается по законам провидения, определяя прогресс всемирной истории, то для Маркса деятельный характер философии определяется не стоящей над историей абсолютной целью, а самой историей. Маркс выступает против прагматического истолкования истории философии, но вместе с тем ему чужд и провиденциализм. «Задача философской историографии, — пишет он, — заключается не в том, чтобы представить личность философа, хотя бы и духовную, так сказать, как фокус и образ его системы, еще менее в том, чтобы предаваться психологическому крохоборству и мудрствованиям. История философии должна выделить в каждой системе определяющие мотивы, подлинные кристаллизации, проходящие через всю систему... Этот *критический момент* при изложении философской системы, имеющей историческое значение, безусловно необходим для того, чтобы привести научное изложение системы в связь с ее историческим существованием, — в связь, которую нельзя игнорировать именно потому, что это существование является историческим» (5, стр. 211).

Таким образом, уже в конце 30-х — начале 40-х годов у Маркса обнаруживается иное — сравнительно с Гегелем — толкование историко-философского процесса. Он оценивает философские концепции прошлого, исходя не из абсолютной идеи, а из задач конкретно-исторической ситуации. Пока эта точка зрения еще довольно абстрактна, ибо Маркс не расшифровывает понятия «историческое существование». Однако его подход к истории философии и к оценке философских систем прошлого гораздо реалистичнее гегелевского.

Несколько позднее, когда Маркс начинает проникать в сущность закономерностей общественного развития и «механизма» возникновения духовных образований, его критика гегелевской историко-философской концепции становится резкой и непримиримой. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года», на которых заметны следы значительного влияния Фейербаха, он выступает против «философии», имея в виду концепции, которые являются не чем иным, как выраженной в мыслях и логически систематизированной религией.

Фейербах рассматривал религию как отчуждение человека от его подлинной сущности, как мистификацию действительных человеческих отношений, а спекулятивную философию — как другую форму такого отчуждения. Под влиянием Фейербаха Маркс видит в Гегеле как философе абстрактный образ отчужденного человека, а гегелевская интерпретация истории самоотчуждения и устранения самоотчуждения для него *«история производства* абстрактного, т. е. абсолютного, мышления, логического, спекулятивного мышления» (2, стр. 625). Но история философии, изображенная со спекулятивно-идеалистических позиций, не может совпадать с действительной историей. Напротив, она является пеленой, которая мешает понять подлинную сущность истории и человека.

Стало быть, возникает задача прорыва за пределы истории философии в ее спекулятивно-идеалистической интерпретации. Этот прорыв Маркс осуществляет с позиций материализма и науки, позволяющих раскрыть тайну спекулятивной мистификации и увидеть, что «история есть истинная естественная история человека» (2, стр. 632). Он ищет в истории философской мысли то, что можно было бы назвать историей научной философии в подлинном значении этого слова. Он противопоставляет материалистическую точку зрения метафизической, спекулятивно-идеалистической.

Маркс отмечает, что метафизика XVII в. еще заключала в себе положительное содержание, делая открытия в области математики, физики и других точных наук. Однако уже в XVIII в. эта связь была уничтожена. Возникший антагонизм между материализмом и метафизикой отображал коренную противоположность науки и тео-

логии. В «Святом семействе» (1844) Маркс дает яркую характеристику борьбы между материализмом, с одной стороны, и метафизикой XVII в. и реставрировавшей ее гегелевской философией — с другой. В этой работе поставлен и решен важнейший вопрос о наличии материалистической традиции в истории философии, о теоретических связях, существовавших между материализмом Древней Греции и нового времени. «Французский и английский материализм, — пишет Маркс, — всегда сохранял тесную связь с *Демокритом* и *Эпикуром»* (10, стр. 140). Он показывает, что материалистическая традиция в новое время ввиду прямой противоположности материализма и метафизики имела самостоятельную внутреннюю логику развития: Бэкон положил начало опытной науке, Гоббс явился систематизатором бэконовского материализма, Локк обосновывает принципы философии Бэкона и Гоббса. Философские взгляды Локка дают серьезный толчок для развития французского материализма, Кондильяк направляет локковский сенсуализм против метафизики XVII в., у Гельвеция, который тоже исходит из Локка, материализм приобретает собственно французский характер.

Маркс анализирует также то материалистическое направление, которое берет начало из физики Декарта и к которому принадлежал Ламетри.

Отмечая отдельные недостатки английского и французского материализма, он видит в то же время в этом материализме философскую теорию, которая является основой социализма и коммунизма. «Не требуется большой остроты ума, — пишет он, — чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирожденной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д. — и коммунизмом и социализмом» (10, стр. 145).

Маркс обращает внимание на связь материалистической философии с общественной практикой.

Но пока он оставляет открытым вопрос о движущих силах развития философской мысли. Этот вопрос решается несколько позднее, когда процесс формирования марксистской философии завершается.

Формулируя основные принципы диалектического и исторического материализма в «Тезисах о Фейербахе» (1845) и «Немецкой идеологии» (1845—1846), классики марксизма критически переоценивают всю предшествующую философскую мысль, в том числе и материалистическую традицию. Последняя уже не рассматривается как готовая теоретическая основа социализма и коммунизма. По словам Маркса, «главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно» (4, стр. 1).

Он раскрывает односторонность основного постулата прежнего материализма, рассматривавшего человека как слепок с окружающей среды. Этот постулат приводил не только к теоретическим, но и практическим трудностям. Каким образом исходя из него объяснить революционные эпохи, когда люди коренным образом меняют породившую их среду? Эти эпохи свидетельствуют о том, что общественная среда находится в динамическом единстве с преобразующей деятельностью человека. В марксовской постановке проблемы заключалось и направление ее решения. Задача полагалась таким образом, что социальный объект должен быть понят в органическом единстве с субъектом.

Социальная основа духовного производства

Марксу и Энгельсу принадлежит заслуга обнаружения объективной основы всей общественной жизни, а стало быть, и истории. Эта основа была найдена в производстве. «Какова жизнедеятельность индивидов, — пишут Маркс и Энгельс, — таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, *чтó* они производят, так и с тем, *как* они производят. Чтó представляют собой индивиды, — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства» (9, стр. 19).

Абстрактное понятие «среда», которое включало в себя множество рядоположных компонентов, было коренным образом изменено. В среде было выделено то, что имеет определяющее значение для развития человеческо-

го общества. Все стороны среды — географические условия, политическая жизнь, культурно-историческая сфера — приводятся в определенную связь с условиями материального производства. Эта гипотеза, выдвинутая Марксом и Энгельсом, уже в 40-х годах позволила нарисовать общую картину основных этапов человеческой истории. История была понята исходя из развития производства, обусловливающего возникновение различных типов общественно-экономических формаций. Из условий производства выводились основные социальные подразделения людей. «Соотношение этих различных подразделений обусловливается способом применения земледельческого, промышленного и торгового труда (патриархализм, рабство, сословия, классы). При более развитом общении те же отношения обнаруживаются и во взаимоотношениях между различными нациями» (9, стр. 20).

Выявление материальной основы развития истории позволило научно объяснить и источники, движущие импульсы духовного развития. Маркс и Энгельс не идут к реальной истории от исторически сменявших друг друга духовных формаций, а, наоборот, выводят смену духовных формаций из развития материальных основ истории. Все исторические эпохи надевали на себя, по их мысли, маски, которые скрывали действительные исторические связи, ибо иллюзии оказывались нужными и полезными определенным классам. Задача научного исследования заключается отнюдь не в том, чтобы по очереди надевать характерную для той или иной эпохи маску и проникаться соответствующими иллюзиями, а в том, чтобы обнаружить подлинные объективные связи истории и из них вывести особенности духовных масок. Проникновение в указанные объективные связи возможно лишь после негативной работы, освобождения от иллюзий, которые порождены философскими спекуляциями. Философия же, объявляющая духовные образования основой исторического процесса, низводит реальную историю до уровня истории иллюзий.

Маркс и Энгельс формулируют общий фундаментальный закон развития общественного сознания, который является исходным пунктом и для постижения развития философской мысли. «Сознание [das Bewußtsein], — пишут они, — никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей

есть реальный процесс их жизни» (9, стр. 25). Такие факты, как изгнание Анаксагора, казнь Сократа, убийство Ипатии, запрещение императором Юстинианом преподавания философии и закрытие философских школ в Афинах, преследования номиналистов в средние века, сожжение на костре Джордано Бруно и т. д., получают особый смысл, ибо они являются не случайностью, а закономерным следствием связи философии с реальными процессами общественной жизни.

Выработанные Марксом и Энгельсом методологические принципы раскрывают путь для исследования подлинного механизма возникновения философских представлений. Если прежний материализм рассматривал спекулятивные концепции как результат «помрачения» человеческого духа, простую сумму заблуждений или, используя термин Ф. Бэкона, «идолов театра», то исторический материализм видит в них нечто большее. «Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками» (9, стр. 25).

Обнаружение объективной социальной основы развития философской мысли позволяет изгнать субъективные оценки концепций прошлого. Если историк философии руководствуется личными симпатиями или исходит из популярности того или иного философа при жизни, он неизбежно рискует впасть в заблуждение. С другой стороны, если этот историк кропотливо воспроизводит эмпирический материал и с одинаковым усердием воздает должное всем философам прошлого, он неизбежно приравнивает друг к другу главное и второстепенное, существенное и несущественное, что также является искажением реального исторического процесса. Оценка философской системы и ее роли в ту или иную эпоху должна опираться на место, которое занимает она в общественном движении своего времени, в выражении настроений, взглядов, психологии основных социальных групп, творящих историю. Такой подход позволяет отделить мнения, которые выражают лишь точку зрения отдельного философа или узкого круга его почитателей, от концепций, оформляющих мировоззрение целых общественных классов. Вся эмпирическая история философии, таким обра-

зом, как бы расслаивается: выделяется главное, определяющее и стушевывается второстепенное.

Каждая формация порождает свои общественные движения и оформляющие эти движения философские концепции. Если последние и заключают в себе элементы истины, они все же неизбежно отмечены печатью исторической ограниченности. Формы общественного сознания не имеют истории, абсолютно независимой от объективного исторического процесса. «...Мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» (9, стр. 25).

Гегель считал, что движение философской мысли определяется внутренней логикой идеи, и поэтому история философии в его интерпретации приобретает некий идеальный, надисторический характер. Она «освобождается» от материальных побудительных мотивов, обретает необычайную «чистоту», но вместе с тем искажается. Маркс и Энгельс видят социальную основу развития философии в изменении общественных отношений. Именно такой подход объяснял причины того факта, что некоторые типы религии и философии сохраняются длительное время после их отрицания чистой мыслью. Гегель оказался вынужден прибегнуть к положению, что в ту или иную эпоху лишь отдельные народы становятся носителями идеи, тогда как другие как бы находятся вне подлинной истории, хотя это предположение было фактически отрицанием универсального, а стало быть, и абсолютного характера идеи. В действительности, неравномерный характер развития философии объяснялся неравномерностью исторического развития.

В силу своеобразия общественного производства в Древней Индии и Китае, в силу кастовости их общественного строя в этих странах развивается тип философской идеологии, которая легко перерастает в религию. Этим объясняется эволюция буддизма и конфуцианства от философских теорий до всемирно-исторических религий. Характер общественного строя не создавал благо-

приятных условий для широкого распространения и развития свободомыслия, материалистического научного мировоззрения. Неверно представлять дело таким образом, что философская мысль Востока «по своей природе» является религиозной, мистической, иррациональной. Она дала немало рациональных, материалистических в своей основе концепций (чарвака, вайшешика, даосизм и др.), но они не могли стать доминирующей, общепринятой идеологией в силу того, что противоречили интересам господствующего класса. «Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, — пишут Маркс и Энгельс, — располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу» (9, стр. 46). Поэтому причины господства религиозного мировоззрения на Востоке следует искать не в том, что идея не избрала для своего самовыражения какой-либо из восточных народов, а в заинтересованности господствующих классов в сохранении кастового общественного строя.

Своеобразие развития философской мысли в Древней Греции также объясняется спецификой соответствующих общественных отношений. Не является случайным тот факт, что аристократическая Спарта не дала крупных мыслителей-философов. Расцвет античной философии определяется относительной экономической и политической независимостью свободных граждан в условиях рабовладельческой демократии. Именно поэтому оказалось возможным рождение наряду с религиозной идеологией большого числа философских школ, которые проявляли скептицизм по отношению к общепринятым воззрениям и развивали свои концепции, опираясь на опыт и доводы разума. Если религиозная идеология навязывала извне каждому человеку единственно возможное толкование действительности и единственно возможный жизненный путь, то философия вырабатывала целый ряд миропониманий и путей жизни соответственно представлениям того или иного философа, его пониманию добра. Общее философское мировоззрение в отличие от религиозного не навязывалось извне как непререкаемое пророчество, а рождалось изнутри в ходе более или менее свободного обсуждения проблем.

В средние века философия обрела черты религиозной идеологии, превратившись в служанку теологии. Это отнюдь не было порождено имманентными законами ее развития: насильственное подавление свободы мысли, запрещение философских школ создало условия для рождения христианской апологетики.

Рабовладельческая демократия сменяется иерархической структурой феодализма, неизбежно вытекавшей из условий производства того времени, что столь же неизбежно заменяет авторитет разума авторитетом веры, опирающейся на принуждение. Между тем Гегель в силу своего идеализма представлял себе переход к так называемому германскому миру как вступление в новую эпоху, характерной особенностью которой, по его мнению, была свобода для всех. Он проходил мимо самых существенных условий развития философской мысли в эпоху средневековья и представлял дело таким образом, что христианская идея, наполняя собой каждого человека, делая его моментом божественной идеи, тем самым делает его свободным. Духовное порабощение интерпретировалось как свобода в силу того, что духовная история отрывалась от реальной истории.

Выработанная Марксом и Энгельсом методология оказалась ключом для решения сложнейших и запутаннейших проблем истории философии, в том числе для научного объяснения тех историко-философских процессов, которые не были объяснены до конца в докторской диссертации Маркса. Его высокие оценки натурфилософии Эпикура обретают реальную основу, ибо эпикурейство фактически являлось предвосхищением борьбы за свободу человека и его самосознания в условиях нарождающегося духовного тоталитаризма, нетерпимости к свободному и разумному обсуждению философских проблем.

Аналогичным образом выделение Марксом и Энгельсом самостоятельной материалистической традиции нового времени обретает реальную основу в возникновении и развитии капиталистического способа производства и экспериментального естествознания. Если в средние века философия существовала по сути в форме теологии, то в новое время она получает научную форму, используя методы математики и физики для обоснования своих выводов.

Своеобразие общественного развития, ход буржуазных революций и наступающих после них периодов реакции, различие интересов буржуазии до и после прихода ее к власти, отличие революционной буржуазии от трусливой, склонной к компромиссам с феодализмом — все это предопределило колебания философии между теологией и наукой. Под воздействием этих колебаний усиливает свое влияние метафизика — философский антипод материализма, а в XIX в. ее идеи возрождаются немецким идеализмом; на этой же основе вырастает и скептицизм Юма, который был обращен не только и даже, пожалуй, не столько против христианства, сколько против притязаний науки на объективную истину, послужив теоретической предпосылкой для кантовского восстановления прав веры наряду с правами разума.

Борьба материализма и идеализма в новое время, таким образом, во многом обусловлена кардинальным противоречием между выросшей из философии наукой и теологией. Теоретически первая доказала свое бесспорное превосходство над последней. В области же общественной жизни последняя оказывается полезной реакционным классам, и этот интерес является основой ее существования.

В статье «К критике гегелевской философии права. Введение» Маркс раскрывает подлинную основу существования религии как духовной формы извращенных, противоречивых общественных отношений: «Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир»* (1, стр. 414). Материалистическая философия, перерастающая в критику религии, «освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек» (1, стр. 415). Эта философия не может остановиться на критике религиозных иллюзий, она неизбежно перерастает в критику тех социальных отношений, которые порождают такие иллюзии. «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии* — в *критику права, критика теологии* — в *критику политики»* (1, стр. 415). Материалистическая философия становится орудием преобразования действительности, теоретическим знаменем пролетариата, выступающего за революционное ниспровержение эксплуататорского строя,

за построение бесклассового коммунистического общества.

Одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе проводит четкую грань между предшествующей философской мыслью и диалектическим материализмом. «Философы, — пишет он, — лишь различным образом *объясняли мир*, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» (4, стр. 4).

Революционный переворот в философии и современная философская реакция

Марксистская постановка вопроса, свидетельствующая о революционном перевороте в философии, о коренном изменении в понимании сущности и задач научной философии, непосредственно вытекала из тех социальных процессов, которые происходили в XIX столетии. Появление на исторической арене пролетариата, превращение его из класса «в себе» в класс «для себя» породило объективную потребность в теории, которая должна была полностью преодолеть иллюзии прошлого, научно объяснить действительность и найти наиболее действенные пути ее революционного преобразования. А это значит, что философия должна была выйти за пределы интеллектуальных салонов, прекратить схоластические диспуты, стать идеологией народных масс и научно решать те реальные теоретические и практические проблемы, которые ставятся развитием общества и естествознания.

Философская борьба во второй половине XIX и XX в. проходит под знаком острейших схваток между новыми и старыми принципами мировоззрения. Различные направления буржуазной философии, нарождающиеся во второй половине XIX в., тяготеют к восстановлению принципов, которые преодолеваются самим ходом исторического развития, становятся архаичными, реакционными. Требование возврата к Гегелю, Канту, Юму, Беркли, Фоме Аквинскому и даже к мифологии и легендам становится характерной особенностью буржуазной философской мысли.

Буржуазная философия во второй половине XIX—XX в. оказалась перед неразрешимым противоречием: логика фактов рождала материалистическое мировоззрение, тогда как «логика» классовых интересов буржуазии была

чужда ему. Это объективное противоречие породило ее глубокий кризис. Она стремилась сохранить принципы субъективного и объективного идеализма, но вместе с тем была вынуждена придавать им «реалистический» характер.

В результате более доминирующей становится тенденция отказа от «систем» и создания философии «проблем». Последовательное проведение принципов идеализма в силу бурного развития наук, опровергающих идеализм, становится практически невозможным, и потому возникают попытки спекуляций на отдельных, еще не решенных наукой проблемах. Идеалисты стали утверждать, что они оказывают науке помощь, создавая «действенные» методы постижения реальности, якобы преодолевающие «принципиальные границы» науки.

В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» дал анализ особенностей приемов новейшей буржуазной философии, раскрыл ее социальную роль.

Он ссылается на классические характеристики, данные Энгельсом неокантианству и неоюмизму. «Не вдаваясь в рассмотрение громадного количества оттенков неокантианства в Германии и юмизма в Англии, — пишет он, — Энгельс отвергает *с порога* основное отступление их от материализма. Энгельс объявляет все направление и той и другой школы *«научным шагом назад»»* (11, стр. 359). Действительно, общий поворот к идеализму был выражением идеологической реакции, «противостоящей» объективной логике развития общественной практики и науки. Буржуазная философия приобрела многообразные оттенки и направления, что рекламируется ныне как проявление «подлинной свободы» мысли. Однако в действительности объективно допускалась «свобода» философского обоснования теологии или создания почвы для ее возрождения в той или иной форме. Ленин указывал, что «научная поповщина» идеалистической философии есть прямое преддверие поповщины.

Соответственно особенностям современного идеализма, обусловленным объективным ходом общественного развития, он формулирует основные принципы оценки новейшей буржуазной философии. Энгельс, характеризуя немецкий классический идеализм, в частности гегелевский, отмечал, что он был по сути дела на голову поставленным материализмом, т. е. содержал в себе ценные фило-

софские открытия. В отличие от гегелевского идеализма новейшая буржуазная философия, по мысли Ленина, по всей линии гносеологических вопросов проявляет сплошную реакционность. Буржуазные философы и социологи могут делать ценные научные открытия в области естествознания и отдельных общественных дисциплин, но лишь постольку, поскольку они являются естествоиспытателями, историками и т. д., т. е. вопреки своим общефилософским установкам. Как только они становятся на почву фактов, начинают исследовать конкретные проблемы той или иной науки, они вынуждены, хотя и стихийно, переходить на почву материалистической философии. Поэтому в их философские воззрения порой проникают элементы материализма. Однако в целом новейшая буржуазная философия уже не могла сделать ценных обобщений и открытий, а ее эволюция характеризуется поворотом к преодоленным ходом истории идеалистическим концепциям прошлого.

Ленин отмечает необходимость установления единства основных направлений современной буржуазной философии, что позволяет раскрыть связь ее самого «левого» крыла с ее наиболее реакционным крылом и в конечном счете с теологией.

Эта философия возникает на основе перехода к империализму, означающему реакцию по всем направлениям, в том числе и в области идеологии.

Кризис ее все более углубляется по мере обострения противоречий империализма и его ослабления. Социальная же почва под диалектико-материалистическим научным мировоззрением все более укрепляется, оно расширяет сферу своего влияния, что оказывает влияние и на характер буржуазной идеологии.

В Программе КПСС подчеркивается, что в настоящее время главным идейно-политическим оружием империализма является антикоммунизм. Буржуазная идеология все более становится негативной по своему характеру; в силу неспособности монополистической буржуазии выдвинуть положительную социальную программу, которая могла бы увлечь за собой народные массы, ее идеологи сосредоточивают огонь против коммунистической идеологии. Для идейной борьбы с коммунизмом создаются специальные центры, периодические издания, выпускаются многочисленные статьи, брошюры и книги.

Этот процесс идеологической деградации неизбежно захватывает и область философии. Философы, представляющие основные течения современной буржуазной философской мысли, — Ж. Маритен, Г. Веттер, И. Бохенский и др. (томисты), К. Ясперс, Н. Бердяев и др. (экзистенциалисты), Ф. Франк, А. Айер и др. (неопозитивисты) — выступают с нападками на диалектический материализм.

Разумеется, отдельные представители современного идеализма могут колебаться в политических вопросах, но это отнюдь не свидетельствует о независимости философии от социальной структуры общества. Участие в борьбе за мир таких философов-идеалистов, как Саррт и Рассел, свидетельствует о пестроте современной социальной структуры капиталистических стран. Наряду с монополистической буржуазией в капиталистических странах существуют значительные средние слои. Реакционные тенденции монополистического капитала противоречат интересам всего народа. На этой почве возникают оппозиционные настроения идеологов мелкой и средней буржуазии, что порождает расслоение внутри философов-идеалистов. Но объективно противоречивое положение этих идеологов обусловливает и *противоречия* в их взглядах. Выступая в политической области с демократическими и либеральными требованиями, объективно направленными против империализма, они не могут в силу своего классового положения, быть до конца последовательными в борьбе с ним. В области философии это выражается, например, в том, что, критикуя философские основы религии, Б. Рассел отстаивает концепцию, которая может служить основой для возрождения религиозной идеологии; Ж.-П. Сартр, признавая ценность марксизма, вместе с тем стремится дополнить его такими концепциями, которые несовместимы с принципами диалектического и исторического материализма.

Таким образом, вся история развития философской мысли свидетельствует о том, что ее движение определяется движением реальной истории, поскольку философия отражает общественное бытие подобно другим формам общественного сознания.

§ 2. Относительная самостоятельность развития философии. Способы изложения истории философии

Взгляд на историю философской мысли как историю отражения сознанием бытия имеет две стороны: во-первых, история философии в конечном счете отображает изменения общественного бытия, т. е. смену общественно-экономических формаций; во-вторых, она является процессом познания объективной реальности, существующей независимо от сознания отдельного философа.

Если трактовать формулу *философия есть отражение бытия* в духе одностороннего социологизма, то история философии предстает перед исследователем в виде изолированных духовных образований, соответствующих исторически преходящим общественным условиям, но не связанных органически друг с другом; при этом различные формы таких образований оказываются равноправными с гносеологической точки зрения.

История философии как составная часть истории познания

Но нельзя правильно понять и объяснить движения философской мысли, не принимая во внимание того, что философы всегда так или иначе опирались на своих предшественников. Ф. Энгельс в письме к К. Шмидту (27 октября 1890 г.) писал, что, «как особая область разделения труда, философия каждой эпохи располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит. Этим объясняется, что страны, экономически отсталые, в философии все же могут играть первую скрипку: Франция в XVIII веке по отношению к Англии, на философию которой французы опирались, а затем Германия по отношению к первым двум» (8, стр. 419—420).

Вульгарный социологизм не учитывает, что воздействие социальных условий на развитие философской мысли является весьма сложным, опосредованным логикой развития самой философии, что последняя обладает относительной самостоятельностью, что ее история является моментом в истории познания.

Классики марксизма постоянно выступали против искажений материалистического понимания истории. Ф. Энгельс в последние годы жизни настойчиво критиковал упрощенческие представления об историческом материализме. Он раскрыл механизм взаимодействия экономических, политических и идеологических сторон общественной жизни. В историческом событии, его возникновении и развитии экономические условия в конечном счете играют определяющую роль, но их влияние неизбежно переплетается с влиянием политических и идеологических условий и поэтому его анализ должен быть всегда конкретным; он не может быть уложен в простую схему: из экономики выводятся все политические явления, а из первого и второго, вместе взятых, — идеологические движения. Идеология оказывает обратное влияние на политику, а политика в свою очередь воздействует на экономику. Понимание взаимодействия всех сторон общественной жизни является необходимой предпосылкой научного исследования истории, а вместе с тем и истории философии.

Последняя не может быть правильно объяснена, если все ее выводы будут непосредственно выводиться из экономики. «Экономика, — подчеркивал Энгельс, — здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большей части косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения» (8, стр. 420).

Вульгарный социологизм имеет различные формы: он может выступать в виде «экономического материализма», т. е. пытаться толковать все духовные образования в терминах экономики, игнорируя тот факт, что экономика воздействует на философию через посредство политики, права, морали и т. д.; он может выделять политический фактор в качестве определяющего, игнорируя все иные воздействия на движение философской мысли; наконец, он существует в виде признания равноправия всех факторов, «вылепливающих» тот или иной тип философии, и отрицания активной роли ее самой. Вульгарно-социологические подходы вырастают из игнорирования диалектики взаимодействия различных сторон общественной

жизни. Искусственность их неизбежно бросается в глаза. Не случайно вульгарный социологизм обычно переплетается с идеализмом, с признанием особых духовных сил, формирующих движение философской мысли.

В концепции Макса Шелера этот эклектический синтез полагается как предпосылка правильного понимания человеческого знания и его различных форм. Шелер провозглашает необходимость преодоления односторонностей «натурализма» и «экономизма» Маркса, а также идеалистического и так называемого научного понимания истории, которые представлены Гегелем и Контом. Однако сам он фактически односторонне выхватывает отдельные стороны этих учений, пытаясь понять человеческое знание из «взаимной игры» идеальных и реальных факторов, из соединения детерминизма с анализом «антропологии» мыслителей.

Критикуя вульгаризаторов материалистического понимания истории, Энгельс писал: «Гегеля для них не существовало». Это можно отнести и на счет современных буржуазных историков философии, которые продолжают применять для объяснения движения философской мысли разного рода рассудочные схемы. Метод современной буржуазной истории философии напоминает попытку рассечь на составные части живой организм и понять каждую из частей вне органической связи с целым. В действительности природа и функционирование каждой отдельной составной части могут быть правильно поняты лишь в неразрывной связи с целым, и это целое должно содержаться в «снятом» виде в анализе части.

В. И. Ленин отмечал, что всякая теория так или иначе порождает огрубления, упрощения. Но есть огрубления и огрубления. Научные концепции огрубляют действительность, выделяя присущие ей связи в их «чистом» виде и помогая тем самым понять ее сущность. Концепции же, которые упускают главные связи или произвольно подменяют реальные связи несуществующими, наоборот, затемняют эту сущность.

Для современных буржуазных теорий характерен либо полный отрыв истории философии от истории человечества в целом и изображение ее в качестве самодовлеющей истории идей, либо попытки установления отдельных связей между философией и политикой, внутренней структурой человеческого сознания, биологическими свой-

ствами человека и т. д. Во всех этих случаях имеет место нарушение объективных связей, а стало быть, и искаженное толкование истории философской мысли. Замечание Вильгельма Виндельбанда о том, что ценность метода при исследовании истории философии весьма незначительна, в известном смысле отражает общее пренебрежение буржуазных теоретиков по отношению к научной методологии.

Такое пренебрежение было прямо связано с историко-философским релятивизмом, а последний своим острием был направлен прежде всего против материалистической традиции, которую объявили «догматической» в силу того, что она постоянно исходила из признания существования «вещей в себе», объективного мира вне и независимо от сознания. Материалистическая философия из поколения в поколение передает те принципы, которые проверены общественной практикой и являются объективной истиной. Но они отнюдь не являются чем-то неподвижным и застывшим, а постоянно углубляются и обогащаются в ходе развития общественной практики.

Ф. Энгельс, подвергая критике пренебрежительное отношение к истории философии, отмечал, что всякий исследователь должен опираться на нормы теоретического мышления, а последнее является прирожденным свойством лишь в виде способности. Его совершенствование возможно лишь путем изучения истории философии, дающего возможность понять и осмыслить процесс возникновения и формирования современного научного мировоззрения. «Теоретическое мышление каждой эпохи, — писал Энгельс, — а значит и нашей эпохи, это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание» (7, стр. 366). Это означает, что исследователь не может безболезненно воспользоваться любым типом теоретического мышления, он всегда должен учитывать существующий в философии прогресс, иначе он рискует оказаться на позициях, преодоленных самим ходом развития философской мысли. Энгельс приводит яркую иллюстрацию прогресса в области диалектического метода. Он сравнивает греческую философию, для которой характерно диалектическое мышление в первоначальной его простоте, не нарушаемое теми препятствиями, которые создала метафизика XVII и

XVIII вв., с диалектикой, созданной представителями немецкой классической философии. Он подчеркивает, что последняя исходит из опыта развития естествознания нового времени. Она обогащена этим опытом, и поэтому в произведениях Гегеля мы находим не отдельные диалектические догадки, иллюстрации, приемы, а целый компендий диалектики.

Связь и различие принципов теоретического мышления определяются накоплением элементов объективной истины. В этом диалектика движения философского знания. «Не голое отрицание, — писал В. И. Ленин, — не зряшное отрицание, *не скептическое* отрицание, колебание, сомнение характерно и существенно в диалектике, — которая, несомненно, содержит в себе элемент отрицания и притом как важнейший свой элемент, — нет, а отрицание как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного, т. е. без всяких колебаний, без всякой эклектики» (12, стр. 207).

Понять историю философской мысли как процесс познания во всей его противоречивости и сложности, — в этом видел В. И. Ленин задачу умного, гибкого, диалектического подхода к истории философии. «Диалектика, — писал он, — как *живое*, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с философской системой, растущей в целое из каждого оттенка) — вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом, основная *беда* коего есть неумение применить диалектики к Bildertheorie, к процессу и развитию познания.

Философский идеализм есть *только* чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизичного. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее*, **преувеличенное, überschwengliches (Dietzgen)** развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный. Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть *(«вернее»* и *«кроме того»)* *дорога* к поповщине *через* ***один из оттенков*** бесконечно сложного *познания* (диалектического) человека» (12, стр. 321—322).

Когда Ленин выделяет две основные философские партии — материалистов и идеалистов — и прослеживает историю их борьбы друг с другом, он тем самым отнюдь не отрицает наличия единого процесса развития философии. Процесс познания в истории философии реализовался через борьбу партий, через преодоление одних принципов и утверждение диаметрально противоположных. Нельзя искусственно выделить из общей связи историко-философского развития материалистическую и идеалистическую линии, взять их, так сказать, в «чистом виде» и противопоставить как два параллельных процесса, внутренне не обусловливающих друг друга. Такого рода искусственные рассечения неоднократно предпринимались историками философии — идеалистами и под них подводилась соответствующая «теоретическая база». В. И. Ленин подверг критике Гегеля, который считал, что материализм как философия невозможен, и поэтому принижал материалистическую линию в истории философии, стремился не замечать тенденции к материализму у таких крупнейших философов прошлого, как Аристотель.

Но возможен схематизм и с позиций недостаточно гибкого материализма. В этом отношении весьма показательна оценка философии Декарта, Лейбница и Спинозы, данная Кондильяком в его «Трактате о системах». Он говорит о бесполезности абстрактных систем, поскольку философы, их создающие, «перевертывают порядок образования наших идей» (41, стр. 7). Правильно вскрывая слабости теории врожденных идей и односторонне рационалистической трактовки познания, он вместе с тем не замечает позитивного содержания указанных систем, того переворота, который они осуществили во взглядах на мир и на человека, освобождая философию от схоластики и теологии. Аналогичную ошибку иногда совершает и Фейербах, усматривая в спекулятивной философии лишь превращенную форму теологии.

Такой односторонний подход фактически разрушает общую логику историко-философского процесса.

В. И. Ленин, конспектируя лекции Гегеля по истории философии, выделяет то место, где последний говорил, что развитие философии в истории должно соответствовать логическому развитию философии. Ленин дает материалистическую трактовку наличия общей логики

развития философской мысли, но не отвергает самой этой идеи. Во фрагменте «К вопросу о диалектике» он по сути дела вновь возвращается к этому вопросу и отмечает наличие «кругов» в истории философии, считая, что в ходе ее наблюдается постоянный возврат к материализму через преодоление идеализма. Идеалистические системы прошлого входят в качестве неотъемлемого момента в общий ход развития философской мысли. В целом они являются заблуждением, но парадокс заключается в том, что заблуждения порой подготавливали почву для рождения истины. Ленин подчеркивает, что познание человека есть не прямая, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Это ленинское положение имеет непосредственное отношение и к истории философии.

В чем конкретно выражается спиралевидный характер развития философской мысли? Прежде всего следует подчеркнуть, что Ленин вовсе не считал, будто философия развивается строго по спирали. Приняв такую точку зрения, мы бы просто-напросто взяли на вооружение очередную схему. Ленин имел в виду лишь характерную тенденцию, общую направленность развития философской мысли.

Если, например, мы обратимся к древнегреческой философии, то обнаружим, что ее движение характеризуется расширением объема философского исследования, изменением предмета философии. Первоначальные древнегреческие философские школы носили, если можно так выразиться, «космологический» характер. Милетская школа, Гераклит, пифагорейцы, элеаты исследовали природу бытия по преимуществу. Софисты же и Сократ исходят из природы человеческого познания, рассматривают ее исследование как первый шаг для постижения сущности бытия. Человеческое познание как особый предмет философского анализа открывает новый мир, новые законы и проблемы. Нельзя понять переход к исследованию этого нового мира, если не учитывать того, что предшествующий этап развития философии подготовил его. Действительно, до тех пор пока не родилось множества философских концепций, по-разному толкующих вопрос о природе бытия, не мог и встать вопрос о природе познания в том виде, как он встал перед софистами и Сократом.

Множество теоретических миров, созданных философами, явилось предпосылкой известного скептицизма софистов и их тезиса о том, что единственной мерой всех вещей является человек. С другой стороны, путь, который предлагал Сократ для постижения истины, был своеобразной реакцией на учение софистов, которое при последовательном проведении своих принципов отвергало само себя.

Философские системы Демокрита, Платона, Аристотеля являются выражением «возврата» к космологической проблематике, но на новой основе, ибо они уже свободны от известного догматизма первых космологических школ, органически связывая гносеологию и космологию.

Внутренняя логика развития философской мысли с трудом прослеживается там, где место свободного исследования занимает догматизм веры. Это относится к эпохе средневековья, когда философия была превращена в силу исторических обстоятельств в служанку богословия. В таких условиях ее первоочередной задачей оказывается разрушение сковывающей ее религиозной веры, создание адекватной почвы для свободного развития идей. Однако даже длительный период господства религиозных верований не может разрушить общего поступательного движения философской мысли. Последняя неизбежно становится на ту теоретическую почву, которая подготовлена предшествующей историей и продолжает движение вперед.

Не случаен тот факт, что развитие философской мысли в новое время фактически начинается на основе возрождения древнегреческой философии, и притом тех ее течений, которые явились своего рода теоретическим итогом ее развития, — концепций Демокрита и Эпикура, Платона и неоплатонизма, Аристотеля и скептиков.

Оно все более опосредуется теми открытиями, которые доставляются частными науками. Почва из-под произвольных философских конструкций начинает исчезать. Возникший в этот период спор о методах философского размышления, вылившийся в дискуссию между эмпириками и рационалистами, объективно был спором о судьбах философии в связи с новой исторической ситуацией.

Две философские тенденции нового времени, представленные эмпирическим методом Бэкона и рационализ-

мом Декарта, выражали процесс становления научного материализма, ибо различными путями они вели к одной и той же цели — созданию общей картины мира, опираясь на исследование реальных причин. Произвольные конструкции, не соответствующие данным эксперимента или доводам разума, рассматриваются как произвольные предположения, как «идолы», которые следует разрушить. Эта общая тенденция достигла своей вершины в работах французских материалистов.

Не случайно В. И. Ленин начинает «виток» спирали конца XVIII — начала XIX в. с Гольбаха. Выделяя узловые моменты логики развития философской мысли в конце XVIII—XIX в., он пишет: «Новая: Гольбах — Гегель (через Беркли, Юм, Кант). Гегель — Фейербах — Marx» (12, стр. 321). Философия французских материалистов в силу ее механистичности и метафизичности игнорировала качественное своеобразие различных форм движения материи, недооценивала активность человека. Эти недостатки материализма оказались отправным пунктом для его отвержения немецким идеализмом, который вместе с тем начал разрабатывать проблемы диалектического метода, активности человеческого сознания. Скептицизм Юма подготовил почву для этого идеализма, своим острием преимущественно будучи направлен против таких понятий материализма, как субстанция и причинность. Ленин подчеркивает близость субъективного идеализма Беркли и скептицизма Юма в силу их общей направленности против материализма; вместе с тем он рассматривает и философию Канта, несмотря на известную противоречивость позиций последнего, как ступень в возрождении спекулятивного идеализма.

С теоретической точки зрения идеализм изживал себя, и поэтому его господство не могло быть длительным. Натурфилософские спекуляции Гегеля пришли в противоречие с развитием естествознания. Фейербах освободил философию от пут «пьяной спекуляции». Философия же марксизма оказалась теоретическим завершением предшествующего развития философской мысли и вместе с тем началом новой эпохи в ее развитии; диалектический и исторический материализм стал той основой, на которой только и может теперь развиваться научная философия. Последняя углубляет, обогащает свое содержание, расширяет сферу своего влияния,

вытесняя идеализм и религию, но ее принципы не могут быть «преодолены» подобно принципам иных философских концепций, ибо они сформулированы в соответствии с объективной связью вещей.

Наличие общей логики развития философской мысли является объективным критерием для отбора материала при воссоздании всемирной истории философии. Поскольку имеется безбрежный материал, объективно существует возможность различных и самых произвольных интерпретаций этой истории путем отбора соответствующих той или иной схеме философов и текстов. Объективные же тенденции можно выявить лишь в том случае, если на первый план выдвинутся концепции, которые имеют всемирно-историческое значение, вносят новые элементы в процесс человеческого познания.

Единство и многогранность историко-философского процесса

Нетрудно убедиться, что основные этапы истории философии как истории познания совпадают с основными этапами всемирной истории, т. е. сменой общественно-экономических формаций.

Возникает, естественно, вопрос о причинах такой, на первый взгляд удивительной, синхронности социальных сдвигов, влияющих на развитие философской мысли, и внутренней логики самой философии. Естественно предположить, что существует общий источник, определяющий как изменение социальных отношений, так и развитие философской мысли. Он заключается, как доказано марксизмом-ленинизмом, в развитии производительных сил.

Развитие производства создает объективные предпосылки для смены общественно-экономических формаций, а вместе с тем и для постепенного покорения человеком стихийных сил природы, овладения ими, а стало быть, и для лишения их таинственного покрова религиозных, фантастических представлений. Это обстоятельство чрезвычайно важно для правильного понимания истории философии. По словам Энгельса, «что же касается тех идеологических областей, которые еще выше парят в воздухе — религия, философия и т. д., — то у них имеется предысторическое содержание, необходимое и перенимае-

мое историческим периодом, — содержание, которое мы теперь назвали бы бессмыслицей. Эти различные ложные представления о природе, о существе самого человека, о духах, волшебных силах и т. д. имеют по большей части экономическую основу лишь в отрицательном смысле; низкое экономическое развитие предысторического периода имеет в качестве дополнения, а порой в качестве условия и даже в качестве причины ложные представления о природе. И хотя экономическая потребность была и с течением времени все более становилась главной пружиной прогресса в познании природы, все же было бы педантизмом, если бы кто-нибудь попытался найти для всех этих первобытных бессмыслиц экономические причины. История наук есть история постепенного устранения этой бессмыслицы или замены ее новой, но все же менее нелепой бессмыслицей» (8, стр. 419).

Таким образом, процесс исторического развития философии многогранен, он является выражением изменения условий жизни общества, смены способов производства, отражает борьбу классов и вместе с тем выступает как процесс овладения тайнами бытия, освобождения человеческого сознания от иллюзорных мифологических и религиозных представлений. Социальные условия, накопленные знания являются предпосылкой философского творчества, но это вовсе не означает, что они фатально предопределяют взгляды философа. В противном случае мы не могли бы назвать великим ни одного мыслителя; философы отличались бы друг от друга не своими личными качествами, а лишь теми обстоятельствами, в силу которых они оказались в различных исторических условиях. В действительности, конечно, дело обстоит гораздо сложнее.

Перед философом существует ряд объективных возможностей. Последние создаются в силу наличия различных и даже противоположных социальных групп, и философ имеет возможность выбора. Философские традиции также создают предпосылки для различных интерпретаций бытия — материалистической, объективно-идеалистической, субъективно-идеалистической. Кроме того, форма реализации различных объективных возможностей определяется личными качествами мыслителя — глубиной его познаний, его талантом, характером, личной судьбой.

Удел великого философа оказывается по плечу лишь немногим, ибо он требует напряжения всех духовных сил человека, гениальности, умения понять смысл своей эпохи в целом и выразить его в философской концепции. Сложившееся в его сознании понимание эпохи, ее потребностей становится силой, стоящей выше его личных интересов, определяющей все его суждения и высказывания. Сам философ иногда может и не осознавать источник этой силы, придавая ей мистический, таинственный характер. «Демон» Сократа является ярким примером этого.

Сторонники фатализма, рассматривая развитие философии как простой отпечаток исторических обстоятельств, не понимают, что философ не просто копирует окружающие его условия, но проникает в сущность своей эпохи, отнюдь не лежащую на поверхности как данный факт.

Субъективизм в свою очередь приводит к искажению реальной сущности историко-философского процесса, поскольку он порождает представление о философе как самодовлеющем творце истории философии, подобно пауку ткущему паутину из себя самого. Субъективизм игнорирует тот факт, что социальные условия, философские традиции являются основой плодотворного философского творчества.

Сторонники объективно-идеалистического направления рассматривают историю философии как движение вечных идей, по сути дела замкнутых в себе, не зависящих ни от исторических обстоятельств, ни от личности мыслителя, а лишь нисходящих на грешную землю и счастливо посещающих головы отдельных философов.

Все три вышеназванные тенденции спекулируют на различных сторонах действительного развития философской мысли, преувеличивают, раздувают эти стороны, приходя к абсурдным заключениям. В действительности в историко-философском процессе существует объективная закономерность, на развитие философии оказывает влияние личность философа, философские идеи как результат всего предшествующего теоретического развития приобретают независимое от их творца существование. Все это — реальные стороны указанного процесса, и важно найти то, что их объединяет, определить их соотношение, дать им научное объяснение.

Цели историка философии и реальный историко-философский процесс

Структурная сложность историко-философского процесса создает предпосылки для различных способов изложения истории философии. Причем способ изложения будет зависеть не только от объективной структурной основы последней, но и от тех целей, которые ставит перед собой историк.

Его может интересовать личность отдельного философа, он может поставить перед собой задачу проследить историю того или иного философского представления, тех или иных философских традиций, воспроизвести историю философской мысли в той или иной стране. В каждом таком случае неизбежна выработка своеобразных методов обработки материала с учетом его специфики. Но всегда необходимо иметь в виду связь, существующую между анализом частной проблемы и изучением всемирной истории философии. Иначе неизбежен субъективизм. Действительно, если мы анализируем творчество того или иного философа в отрыве от всемирной истории философии, то легко можно вообразить, что эпигон является гением. Если мы рассматриваем изолированно историю той или иной национальной философии, то можно прийти к ложному заключению, что все философские открытия были сделаны в данной стране. Но при этом возникает опасность того, что при создании другой подобной истории окажется, что все указанные открытия были сделаны в иной стране и т. д.

Всякая национальная история философии, если она не соотносится с историей всемирной, может оказаться удобной почвой для апологетики концепций, которые сравнительно с достижениями мировой философской мысли оказываются безнадежно отсталыми и устаревшими.

Неправильно было бы противопоставлять всемирную историю философии национальной, поскольку она складывается из достижений отдельных стран. Не менее ошибочно, однако, считать, что она является простой суммой национальных историй. При ее исследовании необходимо уметь выделить на каждом историческом этапе группу стран, роль которых является первостепенной. Так, Энгельс отмечал, что в новое время вначале Англия, затем

Франция, а в первой половине XIX в. Германия в области философии играли первую скрипку.

Коль скоро исследователь акцентирует внимание на тех сторонах развития философии в той или иной стране, которые являются вкладом во всемирную историю философской мысли, то вполне естественно, что те ее стороны, которые не являются таковыми, затушевываются, хотя вполне возможно, что при создании национальной истории философии они должны быть представлены как ее важная составная часть.

Коль скоро исследователь подходит к оценке всемирной истории философии с точки зрения отдельного философа или национальной философской традиции, он неизбежно впадает в иллюзию. В этом отношении весьма симптоматичны неокантианские иллюзии, рассмотрение всей истории философской мысли, даже древнегреческих концепций, через кантовские очки. Аналогичные иллюзии возникают у тех, кто считает вечным тип философствования того или иного отдельного философа — Платона, Аристотеля и т. д. В представлении такого рода теоретиков вся история философии выступает как история платонизма, аристотелизма и т. д.

В последнее время в буржуазной историко-философской мысли получил распространение взгляд, согласно которому историю философии следует изображать путем последовательного проникновения во внутренний мир каждого философа, в результате чего будто бы достигается полная объективность (Ясперс). Но очевидно, что и в этом случае не исключается коренной недостаток субъективистского подхода. Историк не поднимается до уровня всемирной истории философии, он остается в пределах сознания отдельных философов и поэтому не может дать их творчеству объективной оценки.

В более завуалированном виде этот недостаток остается и в том случае, если исследователь в качестве основы для оценок берет ту или иную (восточную, западную и т. д.) философскую традицию, выходящую за пределы отдельной страны, но соответствующую группам стран, близким по языку, письменности, культурным традициям, географическим условиям и т. д. В этом случае единству мировой истории противопоставляется представление о наличии так называемых локальных цивилизаций, якобы заключающих в себе имманентный критерий оценок фило-

софских и других культурных достижений в силу их «неповторимости», «своеобразия» и т. д. В действительности же история философии как история познания, неразрывно связанная с научным прогрессом, несмотря на наличие национальных и иных специфических особенностей, вполне доступна для универсальных, общих объективных оценок, как и наука.

Рождение диалектического материализма явилось той теоретической предпосылкой, которая дает возможность органически соединить «описание» истории философии с ее «пониманием». Маркс, Энгельс и Ленин показали несостоятельность гегелевского представления о внутренней замкнутости историко-философского процесса. Критикуя ошибки Гегеля, классики марксизма вместе с тем обнажили непригодность всех форм метафизических толкований истории философской мысли. Диалектический материализм по-новому поставил вопрос о внутренней целостности истории философии, не тождественной завершенности, законченности и определяемой наличием объективных закономерностей исторического развития, общей материальной основой истории.

Таким образом, марксистско-ленинская методология не только разрешает теоретические трудности, перед лицом которых оказалась историко-философская мысль в XIX в., но и выясняет гносеологические истоки методологических принципов современной буржуазной истории философии, возникших на почве преувеличения отдельных сторон многогранной историко-философской науки.

Но это не значит, что она автоматически снимает все трудности исследования истории философии. Овладение ею необходимо для определения правильного направления в исследовании, но сама по себе она не дает готовых результатов. Для их получения необходимо само исследование, в ходе которого неизбежны трудности, а порой и неожиданные проблемы.

В ходе исследования могут возникать трудности, порожденные полной или частичной утратой источников, «белыми пятнами» в истории философии, а также элементы неуверенности, когда исследователь по фрагментам источников, отдельным высказываниям пытается восстановить систему взглядов того или иного философа. Такого рода «реставрационные» работы требуют хорошего знания эпохи и овладения техникой восстановления.

Неизбежны проблемы, связанные с разночтением, различным переводом одних и тех же сочинений на другие языки. В этом случае оттенки мыслей философов могут трактоваться по-разному.

Существует и более сложная проблема, связанная с превращением истории философии в одну из разветвленных отраслей науки. Это проблема возникающего разделения труда.

Не секрет, что в современном арсенале истории философии накоплен такой огромный фактический материал, что даже изучение отдельного философа или небольшого периода развития философской мысли становится подчас не под силу одному историку. Он вынужден так или иначе опираться на проведенную до него работу, использовать ее как материал для дальнейшего исследования. Всемирная история философии в этом отношении представляет еще бóльшие трудности. Отдельный историк вынужден здесь в основном опираться на материал, полученный, что называется, из «вторых рук».

Усложнение процесса обработки информации неизбежно вызывает к жизни коллективные работы по истории философии.

В буржуазной историко-философской мысли были попытки создания таких коллективных работ, но они заканчивались относительным неуспехом, в виду того что авторы стояли на различных позициях и интерпретируемая ими история философии, естественно, утрачивала единство.

Марксистская историко-философская мысль, отстаивая принципы объективного научного метода, создает предпосылки для коллективных работ на единой основе. И это единственно верный путь дальнейшего развития всемирной истории философии как науки.

Однако нельзя не видеть тех трудностей, которые он в себе заключает. В силу разделения труда возникает дифференциация среди самих историков философии. Часть из них неизбежно специализируется на исследовании отдельных философов и периодов. Другая должна сводить материал истории философии в нечто единое. Но нельзя адекватно постигнуть отдельного, не зная общего, точно так же как общее без отдельного оборачивается абстракцией, не обретающей действительной жизни вне отдельного. Это — реальная трудность, и с ней

связана возможность схематического изложения истории философии.

Достижение органического единства между отдельным и общим есть процесс, а история философии, как и любая отрасль научного знания, находится постоянно в развитии, приближаясь к адекватному постижению объекта исследования, устанавливая его связи и закономерности, шаг за шагом разрешая трудности, встающие на ее пути. В ней, как и в любой другой области научного знания, невозможно сразу достигнуть абсолютной истины, ибо она складывается из суммы относительных истин. Это ясно. Но ясно и то, что адекватное постижение истории философии возможно лишь на том пути, который указан диалектическим материализмом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Своеобразие современного идеализма наложило отпечаток и на историко-философские концепции, возникшие на его основе. Противоречивость его обусловливает противоречивые тенденции в области истории философии, однако все они вытекают из одного и того же источника — из кризиса буржуазной идеологии.

Вопрос об отношении к метафизике оказался пограничным пунктом между двумя направлениями в современной буржуазной историко-философской мысли. Сторонники последних ведут горячую дискуссию об отношении к метафизической традиции в истории философии. По этому вопросу высказываются утвердительные и «отрицательные» суждения.

Апология метафизической традиции — яркое выражение стремления удержать те принципы философствования, которые исторически себя изжили. Она по существу ставит своей целью навязать современному философскому мышлению методы средневековой схоластики. Воспроизведение и оправдание заблуждений прошлого, попытки выдать их за генеральный путь развития филосо-

фии — такова характерная черта того крыла современной буржуазной историко-философской мысли, которое открыто отстаивает метафизику. По сути дела эта тенденция является попыткой подготовить человеческое сознание к выводу, что метафизика должна пережить второе рождение, что ее материалистическая критика в XVIII, XIX и XX вв. является лишь малозначительным эпизодом, который не подорвал и не мог подорвать ее основ.

За горячим спором об отношении к метафизической традиции нельзя не видеть другую дискуссию, в ходе которой все современные буржуазные историки философии выступают более или менее единодушно. Дискутируя по вопросу об отношении к философской метафизике, они направляют основной удар против материалистической традиции. Критика «метафизики» в истории философии по сути дела отождествляется ими с критикой материализма. Отстаивание метафизической традиции в истории философии совпадает с защитой традиций спекулятивного идеализма.

Концепции, которые являются открытой или скрытой апологией отживших методов философского мышления, попыткой повернуть человеческую мысль вспять, обречены в конечном счете на вымирание. Они вытесняются и будут вытесняться научным исследованием истории философии на основе принципов диалектического и исторического материализма.

Вторая половина XIX и начало XX в. характеризуются возникновением большого числа историко-философских концепций. Затем этот процесс постепенно затухает. За последние годы в буржуазной философской мысли не появилось сколько-нибудь значительной новой концепции. Методологические комментарии к истории философии в настоящее время изобилуют повторениями давно известного. Это свидетельствует о том, что концепции, возникшие во второй половине XIX — начале XX в., не оказались той почвой, на которой история философии могла бы постоянно прогрессировать по принципу приращения знания. Произвольный характер указанных концепций явился причиной того, что буржуазная историко-философская мысль вступила в порочный круг, из которого она не вышла по сей день.

УКАЗАТЕЛИ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Д

Е

Ж

И

К

Л

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 1.

2. *Маркс К.* [Критика гегелевской диалектики и гегелевской философии вообще]. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956.

3. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956.

4. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 3.

5. *Маркс К.* Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956.

6. Энгельс — Г. Штаркенбергу. 25 января 1894 г. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Избранные произведения, т. II. М., 1955.

7. *Энгельс Ф.* Диалектика природы. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20.

8. Энгельс — К. Шмидту. 27 октября 1890 г. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 37.

9. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Немецкая идеология. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 3.

10. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Святое семейство. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 2.

11. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч., т. 18.

12. *Ленин В. И.* Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29.

13. *Арзаканьян Ц. Г.* К вопросу о становлении истории философии как науки. — «Вопросы философии», 1962, № 6.

14. *Асмус В. Ф.* Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса и его познания. — «Вопросы философии», 1961, № 4.

15. *Быховский Б.* О некоторых особенностях борьбы двух лагерей в философии на современном этапе. — «Коммунист», 1961, № 1.

16. *Вебер А.* История европейской философии. Киев, 1882.

17. *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904.

18. *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1910.

19. *Виндельбанд В.* История древней философии. М., 1910.

20. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками, т. 1—2. СПб., 1902—1905.

21. *Виндельбанд В.* История философии. СПб., 1898.

22. *Вундт В.* Введение в философию СПб., 1903.

23. *Вундт В., Ольденберг Г., Гольдциэр И., Грубе В., Тетуджиро И., Арним Г., Бэймкер К., Виндельбанд В.* Общая история философии, т. 1—2. СПб., 1910—1912.

24. *Гегель Г. Ф.* Философия духа. Соч., т. III. М., 1956.

25. *Гегель Г. Ф.* Лекции по истории философии. Соч., т. IX—XI. М. — Л., 1932—1935.

26. *Геффдинг Г.* Учебник истории новой философии. СПб., 1910.

27. *Гомперц Т.* Учение о мировоззрении, т. I. СПб., 1912.

28. *Гомперц Т.* Жизнепонимание греческих философов. СПб., 1912.

29. *Гомперц Т.* Греческие мыслители, т. 1—2. СПб., 1911—1913.

30. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. «Логос», кн. I. М., 1911.

31. *Де Роберти Е.* Прошедшее философии. М., 1887.

32. *Дрэпер Д. В.* История умственного развития Европы. Киев—Харьков, 1896.

33. *Ибервег-Гейнце.* История новой философии, вып. 1—2. СПб., 1899.

34. *Иовчук М. Т.* История философии как наука, ее предмет, метод и значение. М., 1960.

35. *Иовчук М. Т., Богданов Б. В.* К вопросу об этапах развития советской историко-философской науки. — «Вопросы философии», 1965, № 8.

36. *Иодль Ф.* История этики в новой философии, т. 1—2. М., 1896—1898.

37. История философии. Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина, т. I — III. М., 1941—1943.

38. История философии. Под ред. М. А. Дынника, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Митина, О. В. Трахтенберга и др., т. I—VI. М., 1957—1965.

39. История философии. — «Философская энциклопедия», т. 2. М., 1962.

40. *Кон И. С.* Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959.

41. *Кондильяк К.* Трактат о системах. М., 1938.

42. Краткий очерк истории философии. М., 1960.

43. *Ланге Ф. А.* История материализма, т. 1—2. СПб., 1899.

44. «Логос», кн. I и II. М., 1912—1913.

45. *Льюис Д.* История философии. СПб., 1865.

46. *Мамардашвили М. К.* Некоторые вопросы исследования истории философии как истории познания. — «Вопросы философии», 1959, № 12.

47. *Мамардашвили М. К.* К проблеме метода истории философии. — «Вопросы философии», 1965, № 6.

48. *Нарский И. С.* Очерки по истории позитивизма. М., 1960.

49. *Оболенский Л. Е.* История мысли. Опыт критической истории философии. СПб.

50. *Ойзерман Т. И.* Основные черты современной буржуазной философии. М., 1960.

51. *Паррингтон В. А.* Основные течения американской мысли, т. 1—3. М., 1962—1963.

52. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.

53. *Тихомиров П.* Научные задачи и методы истории философии. Сергиев-Посад, 1907.

54. *Фалькенберг Р.* История новой философии от Николая Кузанского до нашего времени. М., 1910.

55. *Фишер Куно.* Введение в историю новой философии. История новой философии, т. I. М., 1906.

56. *Фишер Куно.* История новой философии, т. I — VIII. М., 1901—1909.

57. *Форлендер К.* Общедоступная история философии. М., 1922.

58. *Фуллье А.* История философии. М., 1893.

59. *Хюбшер А.* Мыслители нашего времени. М., 1962.

60. *Швеглер А.* История философии, т. 1—2. М., 1864.

61. *Шилкарский Ь. С.* Типологический метод в истории философии, т. I. Юрьев, 1916.

62. *Шулятиков В.* Оправдание капитализма в западноевропейской философии. М., 1908.

63. *Яковлев М. В.* Марксизм и современная буржуазная историко-философская мысль. Критика фальсификации истории философии в западногерманской философской литературе. М., 1964.

64. *Abbagnano N.* Storia della filosofia, vol. 1—2, Torino, 1958—1961.

65. *Avey A. E.* Handbook in the History of Philosophy. New York, 1962.

66. *Bayles P.* Dictionnaire historique et critique, 1695—1697.

67. *Bergson H.* L'intuition philosophique. Paris, 1927.

68. *Bilicsich F.* Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, Bd. 1. Wien, 1955.

69. *Bloch J.* Die Entwicklung des Unendlichkeitsbegriffs von Kant bis Cohen, 1907.

70. *Boas G.* Dominant Themes of Modern Philosophy. A History. New York, 1957.

71. *Bréhier E.* Histoire de la Philosophie, t. I, Paris, 1938.

72. *Bréhier E.* Études de philosophie Antique. Paris, 1955.

73. *Brentano F.* Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Leipzig, 1926.

74. *Brunschvicg L.* Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, t. I. Paris, 1927.

75. *Burgess J. B.* Introduction to the History of Philosophy. London, 1959.

76. *Busse L.* Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. Leipzig, 1904.

77. *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit, Bd. 1—2. Berlin, 1911.

78. *Cassirer E.* Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays. Princeton, 1945.

79. *Cassirer E.* The Philosophy of Enlightement. Princeton, 1951.

80. *Cassirer E.* Determinism and Indeterminism in Modern Physics. New Haven, 1956.

81. *Cazamian L.* L'évolution psychologique et la littérature en Angletterre.

82. *Chevalier J.* Histoire de la pensée, t. I—III. Paris, 1955.

83. *Cohn J.* Geschichte des Unendlichkeitsproblem, 1896.

84. *Collingwood R. G.* The Idea of History. Oxford, 1951.

85. *Collins J.* A History of Modern Philosophy. Milwaukee, 1954.

86. *Collins J.* God in Modern Philosophy. London, 1960.

87. *Copleston Fr.* A History of Philosophy, vol. I, 1947.

88. *Copleston Fr.* Contemporary Philosophy. London, 1956.

89. *Cousin V.* Introduction to the History of Philosophy. Boston, 1832.

90. *Croce B.* History as the Story of Liberty. London, 1941.
91. *Croce B.* A History of Italy 1871—1915. Oxford, 1929.
92. *De George R. T.* Classical and Contemporary Metaphysics. New York, 1962.
93. *Dempf A.* Selbstkritik der Philosophie. Wien, 1947.
94. *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Bd. 1—2. Leipzig, 1908—1913.
95. *Devaux Ph.* De Thalès à Bergson. Liège, 1955.
96. *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. V. Leipzig und Berlin, 1924.
97. *Drews A.* Die Deutsche Spekulation seit Kant, Bd. 1—2. Leipzig, 1895.
98. *Duham P.* Le Système du Monde Paris, 1917.
99. *Durant W.* The Story of Philosophy. New York, 1929.
100. *Durant W.* Philosophy and the Social Problem. New York, 1928.
101. *Einhorn D.* Begründung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft. Wien und Leipzig, 1919.
102. *Eisler R.* Geschichte des Monismus. Leipzig, 1910.
103. *Eletheropulos A.* Wirtschaft und Philosophie. Berlin, 1901.
104. *Ellis W.* The Idea of the Soul. London, 1940.
105. *Enriques F.* Causalité et déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences, 1941.
106. *Erdmann J. E.* Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 1—2, Berlin, 1896.
107. *Eucken R.* Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1906.
108. *Eucken R.* Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig, 1917.
109. *Feuerbach L.* Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'shen Philosophie. Leipzig, 1844.
110. *Feuerbach L.* Geschichte der neuern Philosophie. Ausbach, Brügel, 1837.
111. *Feuerbach L.* Das Wesen des Christenthums. Leipzig, 1841.
112. *Fischl J.* Geschichte der Philosophie, Bd. 2—3, Graz-Salzburg-Wien, 1950.
113. *Frank E.* Wissen Wollen Glauben. Zürich und Stuttgart, 1955.
114. *Fuller B. A. G.* A History of Philosophy. New York, 1946.
115. *Gardeil H.-D.* Les étapes de la philosophie. Paris, 1935.
116. *Gilson E.* The Unity of Philosophical Experience. London, 1955.
117. *Gilson E.* God and Philosophy. New Haven, 1960.

118. *Glockner H.* Philosophische Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Stuttgart, 1949.

119. *Gotschalk D. W.* Metaphysics in Modern Times. Chicago, 1940.

120. *Grünbaum H.* Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen, 1899.

121. *Gundlach. B.* Das Problem der Geschichte der Philosophie bezogen auf der Geschichte der Wissenshaften. Hamburg. 1933.

122. *Haas W. S.* The Destiny of the Mind. East and West. London, 1956.

123. *Hacker A.* Political Theory: Philosophy, Ideology, Science. New York, 1961.

124. *Hartmann E.* Geschichte der Metaphysik. Ausgewählte Werke, Bd. 11—12. Leipzig, 1899—1900.

125. *Hartmann N.* Neue Wege der Ontologie. Stuttgart und Berlin, 1942.

126. *Heidegger M.* Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.

127. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Erste Hälfte. Halle, 1941.

128. *Heiss R.* Der Gang des Geistes. Bern, 1948.

129. *Herberts R.* Das Philosophische Urerlebnis. Bern, 1920.

130. *Hirschberger J.* Geschichte der Philosophie, Bd. I—II. Freiburg, 1953.

131. History of Philosophy Eastern and Western, Vol. I—II. London, 1953.

132. *Horn E.* Der Begriff des Begriffes. Geschichte des Begriffes und seine metaphisische Deutung. München, 1932.

133. *Hünerfeld P.* In Sachen Heidegger. Hamburg, 1959.

134. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, 1913.

135. *Janet P.* et *Seailles G.* Histoire de la philosophie. Paris, 1887.

136. *Jaspers K.* Philosophie, Bd. 1—3, Berlin—Göttingen—Heidelberg, 1956.

137. *Jaspers K.* Die grossen Philosophen, Bd. I. München, 1957.

138. *Jodl Fr.* Geschichte der Neuern Philosopie. Stuttgart und Berlin, 1927.

139. *Joel K.* Wandlungen der Weltanschauung, Bd. 1—2. Tübingen, 1928—1934.

140. *Kaufmann W.* From Shakespeare to existentialism. Boston, 1949.

141. *König E.* Die Entwicklung das Kausalproblems vom Cartesius bis Kant, 1888.

142. *Kristeller P. O.* Some Problems of Historical Knowledge.— The Journal of Philosophy, vol. LVIII, N 4, February 16, 1961.

143. *Kroner R.* Speculation and Revelation in Modern Philosophy. Philadelphia, 1961.
144. *Lamprecht S. P.* Our Philosophical Traditions. New York, 1955.
145. *Langan Th.* The Meaning of Heidegger. New York, 1959.
146. *Lovejoy A.* Essays in the History of Ideas. Baltimore, 1948.
147. *Lovejoy A.* The Great Chain of Being. Cambridge — Massachusets, 1936.
148. *Macquarrie J.* An Existentialist Theology. London, 1955.
149. *Maréchal J.* Précis d'Histoire de la Philosophie Moderne, t. I. Paris, 1951.
150. *Maritain J.* The Twilight of Civilisation. New York, 1944.
151. *Maritain J.* The Dream of Descartes. New York, 1944.
152. *Maritain J.* An Essay on Christian Philosophy. New York, 1955.
153. *Marcuse H.* Eros and Civilisation. A Philosophical inquiry into Freud. New York, 1962.
154. *Masson-Oursel P.* Comparative Philosophy. London, 1926.
155. *Mauthner Fr.* Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bd. 1—4. Stuttgart und Berlin, 1922.
156. *Mesnard P.* Le cas Diderot. Paris, 1952.
157. *Meyer H.* Abendländische Weltanschauung, Bd. I. Padeborn — Würzburg, 1953.
158. *Misch G.* The Dawn of Philosophy. London, 1950.
159. *Natzmer G.* Weischeit und Welt. Eine Geschichte der Philosophie. Berlin, 1954.
160. *Ortega y Gasset J.* Concord and Liberty. New York, 1963.
161. *Perry R. B.* Present Philosophical Tendencies. New York, 1955.
162. *Peyre H.* Les générations littéraires. Paris, 1948.
163. La Philosophie de l'histoire de la philosophie. Roma — Paris, 1956.
164. *Radhakrishnan.* East and West. Some Reflections. London, 1955.
165. *Reichenbach H.* The Rise of Scientific Philosophy. Berkley and Los Angelos, 1954.
166. "Revue de Métaphisique et de Morale", April — June 1931.
167. "Revue philosophique de la France et de l'Etranger", 1962, N 3.
168. *Roberts D. E.* Existentialism and Religious Belief. New York, 1957.
169. *Russel B.* My Philosophical Development. London, 1959.
170. *Sawicki F.* Lebensanschauungen alter und neuer Denker. Padeborn, 1923.

171. *Scheler M.* Die Wissenformen und die Gesellschaft. *Max Scheler*. Gesammelte Werke, Bd. 8. Bern und München, 1960.

172. *Schilling K.* Geschichte der Philosophie, Bd. 1—2. München — Basel, 1951.

173. *Singer E. A.* Modern Thinkers and Present Problems. An approach to modern philosophy through its history. New York, 1928.

174. *Soriau E.* L'Instauration philosophique. Paris, 1940.

175. *Sorley W. R.* A History of English Philosophy. Cambridge, 1920.

176. *Störig H. J.* Kleine Weltgeschichte der Philosopie. Stuttgart, 1954.

177. *Thilo C. A.* Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. Gothen, 1874.

178. *Tomlin E. W.* Great Philosophers of the West. Grey Arrow Edition. 1959.

179. Twentyth century philosophers. The Age of Analysis. Selected by M. White. New York, 1957.

180. *Vaihinger H.* Das Entwicklungsgesetz unser Vorstellungen über das Reale. Vierteljahresschrift für wissenschftl. Philosophie. 1878, 3-tes und 4-tes Heft.

181. *Wentscher E.* Geschichte des Kausalproblems in der Neuern Philosophie. Leipzig, 1926.

182 *Wheelwright P.* The Way of Philosophy. New York, 1960.

183. *Wiener P.* Some Problems and Methods in the History of Ideas.— The Journal of the History of Ideas. October — December 1961, v. XXII, N 4.

184. *Willmann O.* Geschichte des Idealismus. Braunschweig, 1894.

Скворцов Лев Владимирович

ОБРЕТАЕТ ЛИ МЕТАФИЗИКА «ВТОРОЕ ДЫХАНИЕ»? (Критический анализ методологии буржуазной историко-философской мысли XIX—XX в.).

Редактор *В. С. Костюченко*

Младший редактор *В. П. Бужинский*

Оформление художника *И. К. Кошкарева*

Художественный редактор *В. А. Лягачев*

Технический редактор *В. Н. Корнилова*

Корректор *С. С. Игнатова*

Сдано в набор 16 ноября 1965 г. Подписано в печать 17 февраля 1966 г. Формат бумаги 84×108$^{1}/_{32}$, № 2. Бумажных листов 3,125. Печатных листов 10,5. Учетно-издательских листов 10,12. Тираж 5000 экз. А11921. Цена 61 коп. Зак. № 1102.

Св. темплан обществ.-полит. лит-ры, 1965 г. — № 412.

Издательство «Мысль»
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 37 Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР
Москва, ул. Фр. Энгельса, 46.